二十世纪西方哲学译丛

心灵、语言和社会

——实在世界中的哲学

Mind, Language and Society

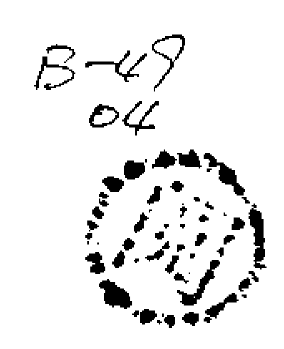
〔美〕约翰·塞尔 著

李步楼 译



上海译文出版社




B-49
04

00123129

二十世纪西方哲学译丛







图书在版编目(CIP)数据

心灵、语言和社会/(美)塞尔(Searle, J.R.)著;
李步楼译.—上海:上海译文出版社, 2001.2
(二十世纪西方哲学译丛)
书名原文:Mind, Language and Society
ISBN 7-5327-2494-8

Ⅰ.心... Ⅱ.①塞... ②李... Ⅲ.哲学-通俗读物
Ⅳ.B-49

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第46161号

John R. Searle
MIND, LANGUAGE AND SOCIETY
BASIC BOOKS, 1998
根据美国基础图书公司1998年版译出
Copyright©1998 by John R. Searle. Chinese translation copyright by:
Shanghai Translation Publishing House
Published through arrangement with Brockman, Inc.
ALL RIGHTS RESERVED

图字:09-2000-02号

心灵、语言和社会
——实在世界中的哲学
〔美〕约翰·塞尔 著
李步楼 译

世纪出版集团
上海译文出版社出版、发行
上海延安中路955弄14号
全国新华书店经销
上海中华印刷有限公司印刷

开本850×1168 1/32 印张5.625 插页2 字数126,000
2001年2月第1版 2001年2月第1次印刷
印数:0,001—7,000册
ISBN 7-5327-2494-8/B·111
定价:10.70元

导　论

任何一个就各种题目撰写著作的人最终都一定会感到有一种冲动：要写一本书来说明这些不同的题目互相之间是怎样关联的，这一切是怎样结合在一起的？本书正是这样一种著作。在这本书中，我至少试图以概要的形式来说明我关于心灵、语言和社会的一些观点，说明这些观点是怎样相互关联的，它们是怎样与我们当代对宇宙的总体概念相适应的。事实上，我最初就想用“这一切是怎样结合在一起的？”作为这本书的副标题。

促使我着手去实现这一计划的部分原因是由于我1984年应英国广播公司的真诚邀请作了里思学术系列讲座[①]，它们以《心、脑与科学》为书名于当年出版，该书的论述范围也是同样地广泛。这两本书都力图以非专业的人都可以了解、但又不牺牲知识的复杂性的方式来论述范围广泛的问题。前者停留在心和脑的层面上。一般而言，现在的这本书可以说是试图从心灵攀登到语言和社会实在的层面上。

这两本书都体现了影响广泛的当代哲学潮流。在很多哲学家看来，心灵哲学现在是第一哲学。处理语言、知识、伦理学、社会、自由意志、合理性等问题以及许多其他问题，最好要通过对精神现象的理解，至少在我这里，它们是通过一种对心灵的分析方法来进行的，这种方法既拒斥二元论，也拒斥唯物主义。我打算写一本关于心灵、语言和社会的书，现在已经写成，我发现书中关于心灵的部分占的比例太大。考虑到论证得以进行的知识

基础已经给定，所以这样偏重心灵问题也就不至于令人惊讶了。

我不无惭愧地采用了我早先著述中的内容。参加过那些工作的朋友们对本书中的某些观点也许理所当然地会有一种似曾相识的感觉。我只能说，为了能告诉你这一切是怎样结合在一起的，我必须告诉你我以前说过的一些东西。

有几个人曾帮助我为这本书做准备工作。我特别要感谢我的研究助理詹尼弗·胡丁；尤其是要感谢我的妻子达格玛·塞尔，她像往常一样，在每个阶段上都给我帮助。我谨以此书献给我的妻子。

① J·R·塞尔：《心、脑与科学》，上海译文出版社，1991 年。

译者的话

约翰·塞尔是当代美国最具影响力、最为活跃的哲学家之一。他于1932年7月31日生于美国科罗拉多州丹佛市。早年在麦迪逊市威斯康星州立大学学习，1955年获罗兹奖学金前往英国牛津大学学习，受教于著名的牛津学派日常语言哲学家J·L·奥斯丁和P·F·斯特劳森等人。1959年他以《意义和指称》为题的论文获得哲学博士学位。1956年至1959年曾在牛津任教。1959年回到美国，在加利福尼亚大学伯克利分校哲学系任教，从1966年起至今任该校哲学教授。他曾先后被国内外许多大学聘为客座教授。由于他在哲学上的卓越成就，被选为美国人文科学院院士。

塞尔发表的第一部著作是1969年出版的《言语行为：语言哲学方面的一篇论文》。该书是在他的博士论文的基础上写成的，比较系统地阐述了他的言语行为理论。1979年出版了他的另一本著作《表达和意义——言语行为理论研究》，这本书进一步补充和发展了他在第一本著作中的言语行为理论，并将它应用于更为广泛的领域。1982年，出版了他的第三本著作《意向性：论心灵哲学》，该书集中探讨了意向性问题。作者指出，这本书是为前两本著作以及将来的这些论题提供基础。塞尔认为，语言哲学是心灵哲学的一个分支，而心灵哲学的关键问题就是我们的心理状态怎样表现世界上事物的状态，正是通过意向性问题，使他把语言哲学和心灵哲学结合起来。他从语言行为的

研究发展出意向性理论，然后又用意向性理论来说明语言，从而把语言哲学的研究推进到一个新的阶段。1984年，塞尔应英国BBC电台的邀请为该年度的里思讲座作系列演讲，他将这个讲座的内容编成一本书，以《心、脑与科学》为题出版。这本书广泛地讨论了心灵哲学的许多问题，特别是关于心脑关系、心理因果性以及心脑关系与人工智能等问题。1985年出版了他的《以言行事的逻辑基础》，该书从逻辑上研究语言行为。1995年，出版了塞尔的《社会实在的构造》，该书把语言哲学和心灵哲学的研究成果用于社会现象的研究，同时又论述了有关真理符合论和外部实在论问题。1997年出版了他的《意识的奥秘》，该书系统地运用脑科学、认知科学、神经生物学和心理学等方面的成果来丰富意识问题的研究，是使哲学问题成为科学问题的一种努力。1998年，出版了塞尔的《心灵、语言和社会》，此外，塞尔还编辑出版了《语言哲学》、《言语行为理论和语用学》等。他的这些研究成果，表明他是一位涉及广阔研究领域、富于开拓创新精神的哲学家。

塞尔的《心灵、语言和社会》是一本简明通俗的哲学著作，但它既不是各种哲学问题的概览，也不是哲学问题的简史，而是概括了塞尔40余年来研究成果的重要哲学著作。这部著作有其显著的特色。

一、它是一本综合性或总结性的著作。塞尔以前的著作基本上是分别研究和论述许多重要的问题，如言语行为、意向性、社会实在等的专著，而这本书是对以前探讨和论述的诸方面的问题（主要是心灵、语言和社会问题）加以综合，使之连成一个融贯的整体。同时，也回答了一系列哲学上激烈争论的问题。塞尔属于分析哲学家，擅长逻辑分析，而本书包含了许多逻辑分析。它对心灵、语言和社会实在的结构性特征和它们之间的逻

辑依存关系进行分析，并在此基础上说明它们是怎样结合在一起的，这种综合是一个分析哲学家所能进行的综合。正因为这样，本书具有较大的思想容量，涉及广阔领域多方面的问题。

二、与一些语言哲学家局限于对语言使用的研究而回避或拒斥形而上学问题不同，塞尔在《心灵、语言和社会》一书中一开始就讨论基本形而上学问题，并且把在这个基本形而上学问题上的立场作为解决其他哲学问题的前提。他所说的基本形而上学就是关于实在世界的存在及其可理解性问题。这个古老的问题到 18 世纪启蒙运动哲学家那里，取得了鲜明彻底的经典形式，所以被称之为启蒙运动的见解。塞尔坚持并维护启蒙运动的见解，认为存在着绝对的、唯一的、客观的、完全不依赖于我们而独立存在的实在世界，我们能够不断理解这个客观世界的本性，我们对这个世界中的对象、事态的陈述是真的还是假的，取决于这些陈述是否与世界中的事物相符合。塞尔还把承认有一个不依赖于我们而独立存在的实在世界的观点称之为"外部实在论"。按照"外部实在论"，世界上独立于心灵的许许多多事物，如氢原子、地壳运动板块、病毒、树木、银河等等，这些现象的实在性是不依赖于我们的，宇宙在任何人类或其他有意识的生物出现之前很久很久就存在了，而且在我们全部从地球上消失以后仍将长期存在。这种外部实在论观点是世界合理性和可理解性的前提。然而，否认和攻击外部实在论的哲学思潮持续不断，经久不衰。塞尔分析了历史上贝克莱和康德的唯心主义，又着重分析了 20 世纪以来否定外部实在论的新形式，批评了视角主义、文化相对主义、后现代主义以及种种怀疑论否定实在世界独立存在的观点，回答了种种挑战，还指出现代科学（如相对论和量子力学）和现代逻辑提出的新成果和新问题并没有推翻启蒙运动的见解和外部实在论观点。

三、在心灵问题上的"生物学的自然主义"。塞尔把这种外部实在论的基本形而上学作为他解决心灵哲学问题的基础和前提，坚持从实在世界本身的发展来说明心灵和意识现象。塞尔认为，实在世界是由那些可能称之为"力场中的微粒"所构成，这些微粒构成各种大的系统，太阳系是其中之一，我们居住的行星(地球)则是它的一个子系统。在我们居住的地球上，某些由羰基分子所组成的生命系统是经过长期演化而成的各种生物物种，生命系统的物种有些是动物，有些动物具有神经系统，某些神经系统能够引起并保持意识，而有意识的动物通常又都具有意向性。塞尔依据自然科学的物质结构理论和生物进化理论，认为心灵和意识是物质微粒构成的实在世界长期演化的产物，是这个实在世界的一部分，因此心灵和意识是由一种生物学过程所引起的生物学事实，是一种自然过程，并非什么神秘莫测的现象。但是，他认为意识具有内在的、主观的、质的特征，意识状态具有第一人称的存在方式，意识的这种"第一人称本体论的主观性"是不可还原、不能归结为或等同于物质的东西的。在对意识和心灵的看法上，长期以来存在着二元论和唯物主义的争论，二元论(包括实体二元论和属性二元论)把意识看成某种独立的、神秘的、根本上不同于物质的或物理的实在的现象。塞尔认为，二元论是错误的。但他同时又认为，唯物主义把意识归结为、还原为物质的现象，不承认意识的不可还原性，所以他又反对唯物主义。他坚持认为意识是由脑过程所引起的一种生物学现象，但认为意识具有不可还原的第一人称本体论的主观性。在他看来，这两者并没有什么矛盾和不一致的地方。因为，从意识的微观基础来看，在较低层次上可能通过神经系统、突触以及神经传导纤维的神经生物学过程、生物化学过程来解释意识现象的原因，而意识则是大脑过程的更高层次上的特征。塞尔把

他对心灵和意识的这种基本立场称之为“生物学的自然主义”。说它“是生物学的”，是由于对精神现象的说明方式是生物学方式；说它是“自然主义”是因为这种观点主张心灵是自然的一部分。塞尔所反对的唯物主义，具有代表性的就是他所提到的行为主义、物理主义、功能主义和强人工智能论，这些学派都有把意识现象归结为、还原为生理和物理的现象、把心理语言还原为物理语言的倾向，但他似乎并不了解，也可能是误解了马克思主义的唯物主义，因为马克思主义辩证唯物主义是反对将意识归结为物质，又反对把高级运动形式归结为低级运动形式的。

四、在本书中，塞尔在他的生物学自然主义的基础上，力图把他的意向性理论、语言行为理论和社会实在的理论统一起来。塞尔在他的《意向性》一书中，就论证了语言行为和意向性的密切联系，在本书中，他坚持和深化了这种见解。他指出，从发生学上看，儿童的思维能力和说话能力是共同发展起来的，它们是互相促进、互相丰富的；从语言的使用来看，作为人类行为的一部分，言语行为必须通过意向性来执行；就其物理特征来看，语言只是一些发出的声音和写在纸上的墨迹，是意识和意向性赋予这些声音和符号以一定的意义。说话人说出话语并赋予其意义，都是说话人的意向性使然；从结构特征来看，言语行为和意向性都具有类似的满足条件和适应指向。关于意识、意向性、语言和社会现象的密切联系，本书进行了深人的探讨。塞尔认为，自然的、物理的实在是不依赖于人类心灵而独立存在的，而社会的和制度性的实在(如货币、语言、财产、婚姻、政府、大学、律师、总统、足球比赛、鸡尾酒宴等，则是依赖于观察者、依赖于人类心灵的，心灵通过意向性与外部实在世界相联系，意识和意向性都是某种生物学过程引起的生物学事实，然而它们又创造了与观察者相联系的社会的和制度性的实在。社会的和制度性的实在

并不是凭借其物理特性来执行其功能，而是凭借集体的接受、承认或相信某种事物具有某种功能，这种功能被称为地位功能。集体地赋予地位功能使社会的和制度性的实在具有认识论的客观性。人类通过集体意向性赋予事物以地位功能，从而创造了社会的和制度性的实在。集体的接受、承认或集体的意向性必须通过语言来表示某种对象具有某种功能。在社会的和制度性的实在中，语言不仅用来描述事物，而且参与建构事实。语言本身，是一种制度性实在，同时，它又通过一种执行话语和建构性规则来创造和建构制度性实在。这样，塞尔便以他所特有的方式说明了意向性、语言行为和社会现象之间的内在的联系。

塞尔在本书中吸取了现代科学特别是神经生理学、认知科学、人工智能以及经济学、社会学等方面的研究成果，丰富了理论论述的内容。在哲学上，吸取了分析哲学以外大陆哲学家的问题、概念与成果，例如，无意识心理学、权力意志等，然而都加以新的综合，推进了而且在很大程度上突破了分析哲学的传统框架。

本书根据珀修斯图书集团的基础图书公司1998年出版的《心灵、语言和社会》译出，书中涉及哲学和其他许多学科，如物理学、生物学、生理学、生物化学、脑科学、认知科学、经济学、社会学、宗教学等概念和用语，虽然我们查阅了多种有关资料和辞典，但仍然可能有不尽准确妥帖之处，敬请读者批评指正。本书在翻译过程中，得到著名哲学家、现代西方哲学专家江天骥先生的热情帮助，谨表深切谢意。

李步楼

2000年5月20日于武昌

目　录

第 一 章

基本的形而上学:实在与真理

启蒙运动的见解:
实在及其可理解性

从17世纪的科学革命时代直到20世纪的头几十年,对于受过教育的人来说,可能都相信自己应该知道并理解关于宇宙如何运作的一些重要的事情。从哥白尼革命,通过牛顿力学、电磁理论和达尔文的进化论,人们意识到宇宙有一种意义,有一种可理解性,而且通过知识和理解的稳定持续的增长,它会变得越来越容易了解。对于受过教育的人来说,甚至可能感到科学知识同他们的宗教信仰完全一致,甚至成为宗教信仰的附加物。这种信念要求区分两种形而上学领域:一方面是心灵的或精神的领域,另一方面是物理的或物质的领域。宗教拥有精神的领域,科学则拥有物质的领域。心物两个领域的这种区分似乎可以独立地得到证明;事实上,它已经历了一个漫长的历史过程,并且在勒内·笛卡尔这位对17世纪科学革命作出很大贡献的哲学家的著作中获得了最著名的表述。就连19世纪末和20世纪初的伟大的、"颠覆性"的革命者西格蒙德·弗洛伊德、卡尔·马克思,也认为他们的工作是自17世纪以来所得到陈述的科学发展的组成部分,尽管他

们都拒绝笛卡尔的二元论。弗洛伊德认为他在创造一种心灵科学，而马克思则认为他在创造一种历史和社会科学。

简言之，在西方文明发展中，有一个相当长的时期人们设想宇宙是完全可理解的，我们能够系统地理解它的性质。由于这两个设想是在欧洲启蒙运动的一系列经典陈述中得到表达的，所以我建议把它们称之为“启蒙运动的见解”。这种乐观主义的见解，在19世纪末达到了高潮，特别是在俾斯麦时代的德国和维多利亚时代的英国——其中两个最具说服力的例子是德国数学家和哲学家戈特洛布·弗雷格及英国逻辑学家和哲学家伯特兰·罗素。

在20世纪初的几十年，理智方面和其他方面的许多事件使有关事物本性以及我们理解这种本性的能力的传统的乐观主义受到了挑战和削弱。在我看来，对于19世纪的理智乐观主义最大的一次心理打击根本不是理智本身的发展，还不如说是第一次世界大战的灾祸。然而，对于启蒙运动的见解也有一些纯粹的理智方面的挑战。无论是实在世界的可理解性，还是我们理解这个世界的能力，似乎都受到了来自各个方面的攻击。第一，相对论对我们关于空间和时间、关于物质和能量的最根本的假设提出了挑战。例如，按照爱因斯坦的理论，假设我们以接近光的速度到达一个星球又返回来花了10年时间，我们的年龄长了10岁，但是地球上的一切事物却会增长100岁，那么我们怎样来理解这个宇宙观？第二，集合论悖论的发现似乎对作为合理性的堡垒——数学的合理性提出了挑战。如果数学的基础中包含了矛盾，那么看来就没有什么东西是可靠的了。正如弗雷格本人在面对罗素悖论时所说的那样，“你所发现的矛盾使我感到难以形容的惊奇，我几乎要说，它使我有晴天霹雳之感，因为它已动摇了我打算据以建立算术的那个基础。”它似乎“不仅削弱了我的算术的基础，而且削弱了算术本身的唯一可能的基础”[①]。

第三，弗洛伊德的心理学不是被当作通向改善了的合理性的途径，而是被看作对合理性之不可能的一种证明。按照弗洛伊德的学说，理性的意识只是非理性的无意识之海中的一个岛屿。第四，库特·哥德尔对不完全性的证明似乎对数学发起了另一次进攻。在数学系统中有许多真的陈述，我们都能够知道它们是真的，但在那些系统中又不可能证明其为真。而在哥德尔之前，数学中的“真”的意义似乎就意味着“在数学上是可证的”。第五，最糟糕的是，按照某些解释，量子力学似乎与我们传统的决定论的概念以及物理宇宙独立存在的概念完全不相容。量子力学似乎表明，在最基础水平上的物理实在是非决定论的，而且，有意识的观察者就在其观察活动之中，也在一定程度上创造他（或她）正在观察的那个实在。第六，在20世纪后期，科学本身的合理性受到来自像托马斯·库恩和保罗·法伊尔阿本德这样的作者的攻击，他们争辩说，科学本身受到任意性和非理性的影响。人们认 为库恩已表明，一场大的科学革命不仅是对同一实在的新的描述，而且创造了不同的“实在”。他说，“在革命以后，科学家们是在一个不同的世界中工作的。”[2] 而且许多人认为，路德维希·维特根斯坦这位20世纪最具影响力的哲学家，已指出我们的话语是一系列相互不可翻译、不可公约的语言游戏。我们不是在从事一个有着普遍合理性标准、对每个人来说一切都是可理解的大的语言游戏，而是在从事一系列比较小的语言游戏，其中每一个游戏都有各自的可理解性的内在标准。

我还可以把这个枯燥无味的列举加以扩充。例如，有几位

---

① G·弗雷格：《哲学和数学通信》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1980年），第132页。

② T·S·库恩：《科学革命的结构》，第2版（芝加哥：芝加哥大学出版社，1970年），第135页。

人类学家宣称，没有普遍有效的合理性，只有不同的文化具有不同的合理性。类似的几种相对主义已成了被总称为“后现代主义”的理智运动中的共同的东西。后现代主义者们认为自己正在向启蒙运动的见解发起挑战。

我首先把我的想法亮出来：我接受启蒙运动的见解。我认为，世界完全独立于我们的心灵而存在，在我们的进化着的天赋所确定的范围之内，我们能够达到对于世界之本性的理解。我相信，自19世纪以来的真正的变化不是世界以某种令人兴奋的和天启的方式变得不可理解；而是这样，由于令人烦恼和单调乏味的原因，这个世界很难理解，所以，你必须变得更聪明些、知道更多一些。例如，要懂得现代物理学，你就必须知道大量数学知识。我不打算回答所有这些对启蒙运动的见解的挑战。那需要好几本书。相反，由于我的主要目标是建设性的，所以我将简短地陈述我为什么对刚才所介绍的那些论点不感到担忧，然后我将比较详细地从各个方面回应“后现代主义者”的挑战。

第一，相对论并不是对传统物理学的拒斥，而是对它的推广。它要求我们以反直观的方式来思考空间和时间，但这并不对宇宙的可理解性构成威胁。值得回顾的是：牛顿力学在17世纪似乎也是悖乎常理的。第二，逻辑悖论，无论是语义悖论还是集合论悖论，在我看来除了我们可能犯的哲学错误以外，并没有表明别的什么东西。正如芝诺关于空间、时间或运动的著名悖论并不表明时间、空间和运动的非实在性[①] 一样，逻辑悖论也并不表明在语言、逻辑和数学的核心存在着任何矛盾。第三，弗洛伊德的心理学，不管它对人类文化有什么样的最终贡献，但它

① 芝诺的论证，举例来说是这样的，为了通过这个房间，我们首先必须通过房间的一半，但要做到这一步，我们又必须通过这个一半的一半，如此以至无穷。芝诺由此得出结论说，任何运动都是根本不可能的。

不再被严肃地看作是一种科学理论。它作为一种文化现象继续存在，但极少严肃的科学家会认为它对人类的心理学发展和病理学提供了一种能用科学方法充分予以证实的说明。第四，哥德尔的证明对于传统的将本体论（何物存在）与认识论（我们如何认知）分开的理性主义观念来说，是一种支持。真理是一个与事实相符合的问题。如果一个陈述是真的，那么必定有某种事实使之据以为真。事实属于何物存在的问题，是本体论的问题。证明和证实属于寻找真理的问题，因而是认识的概念，但不能把它们与我们所要寻找的事实混淆起来。哥德尔无可争辩地表明数学真理不能与可证明性相等同。第五，我也同意按照某些解释，量子力学是对启蒙运动的见解的一种严肃认真的挑战，而我在专业知识上也没有资格对它的意义作出严格的评价。然而，我想把两种不同的主张区别开来：一种主张认为量子力学在微观层次对宏观层次的关系上表现了一种非确定性；另一种主张认为量子力学表明实在并没有不依赖于观察者的独立存在。就我所知，在作为一种关于实在的事实的微观－宏观关系上，我们就是要接受一定程度的、统计学意义上的非确定性。然而，在我看来，在量子力学的实际结果中，并没有什么东西迫使我们作出这样的结论：有意识的观察者在部分地创造被观察的实在。这种悖乎常理的东西并不存在于实验的实际结果之中，而是存在于对这些结果的不同解释[①]之中，并没有什么东西迫使我们作出这种悖于常理的、反直观的解释，尽管有些物理学家已接受了那种解释。其次，企图证明关于合理性的相对主义——即认为一切合理性的标准都是文化上的相对的标准——的一切努力始

---

① 关于物理学家不接受对量子力学的这种悖理的说明的一个例子，见 P·R·华莱士：《悖论的消失：量子的形象》（纽约：斯普林格出版社，1996 年）。

终都以表明了相反的东西而告终。例如，为了证实文化的相对主义，人类学家告诉我们，努埃尔人[1]把孪生同胞看成是鸟，而在某些仪式中黄瓜就是牛的头。然而，当人类学家告诉我们，努埃尔人是怎样理解这些说法的意义时，问题就不可移易地变成了这样，即：他能够告诉我们，努埃尔人如何按照我们的标准理解这些说法，从而这些说法对于我们来说如何能够具有意义。[2]事情原来是这样：在一种部落文化中显得不合理的东西能够借助于普遍的合理性标准变成可理解的东西。

关于库恩和后现代主义者对启蒙运动的见解的挑战，我在后面还要详加论述。

在本书中，我想利用当今的混乱时期作为一种机遇来从事一次非常传统的哲学探险活动，即对某些表面看来很不相同的现象作出一种说明，以便表明它们在根本上是统一的。我并不认为我们是生活在精神的和物理的两个世界之中，更不认为我们是生活在三个世界——精神的、物理的和文化的世界——之中。我相信我们是生活在一个世界之中，而且，我打算对这一个世界的诸多组成部分中的某些部分之间的关系进行描述。我想对实在的几个在哲学上最令人困惑的部分的一般结构予以解释。特别是，我想解释心灵、语言和社会的某些结构特性，然后指明它们是怎样结合在一起的。因此，我的目的是对启蒙运动的见解作出一种适度的贡献。

---

① 努埃尔人(Nuer)，非洲苏丹南部尼罗河两岸草原地区的居民。——译者

② E·E·埃文斯·普里查德：《努埃尔人的宗教》(牛津：克拉伦登出版社，1956年)，第128—131页，引自阿拉斯代尔·麦金太尔"理解宗教与信仰是一致的吗？"，载布赖恩·R·威尔逊编：《合理性》(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1974年)，第65页。

入门性的哲学

本书的这个计划听起来可能显得雄心勃勃，不自量力，然而，至少在一个重要的意义上来说，这是一本哲学上的"入门书"：它不要求读者事先具备专门的哲学训练或哲学知识。

这一意义上的哲学入门书通常采取以下两种形式中的一种，而本书却不采取其中的任何一种，因此，我想很重要的事情是：一开始就把这本书同其他入门性的哲学书区别开来。第一种、而且或许也是最普通的一种类型的入门书就是让读者浏览一系列著名的哲学问题，诸如自由意志、上帝存在、身心问题、善恶问题或者怀疑论问题和知识问题等等。这种书最近的一个很好的例子就是托马斯·内格尔的《它到底是什么》。[①]第二种入门书是有关一个主题的简史。读者读到的是对许多主要哲学思想家和哲学学说的简要说明，从前苏格拉底的希腊哲学开始，到最近时期某些杰出人物（如维特根斯坦）或运动（如存在主义运动）结束。也许属于这一类型的最著名的书就是伯特兰·罗素的《西方哲学史》[②]。罗素的这本著作在学术性上显得有所不足，但是我觉得它在促进哲学思想的传播方面所起的作用要比那些比较精确的历史书大得多，因为任何人都能够轻松愉快地阅读它，而且至少有一定的理解。我在十几岁的时候就读过这本书，它给我留下了很深的印象。据说吉米·卡特当了总统以后，还总是把这本书放在他床边的桌上。

我的这本书既不是大问题的概览，也不是一部哲学史。事实上它属于那种已不合时尚、而且在许多一流哲学家看来是不

---

① 托马斯·内格尔：《它到底是什么：哲学简介》（纽约：牛津出版社，1987年）。

② 伯特兰·罗素：《西方哲学史》（商务印书馆，1976年）。

可能的类型。它是一本综合性的书，因为它力图将有关那些乍看起来毫不相干、或者只有不明显的联系的主题的许多说明综合起来。由于我们生活在同一个世界，所以我们应当能够确切地解释这一世界的不同部分是怎样相互联系起来的，它们又是怎样结合成一个融贯的整体的。我之所以着重强调综合和综合的这几个字，是因为我是在一群认为自己在搞所谓“分析哲学”的哲学家的培养之下成长起来的，而且我自己通常也被认为是属于这一群体。分析哲学家把各种哲学问题分开，并把它们分解为其构成要素。他们在进行所谓“逻辑分析”。这本书包含了许多逻辑分析，但也是一本把许多东西结合在一起的书。它是一个分析学家所进行的综合。这本书建立在我早先著述的基础上，我想说明心灵、语言和社会实在的某些基本部分是如何起作用，它们又如何形成一个融贯的整体的。

我有三个容易辨别的目标。第一，我想把有关心灵、语言和社会的性质以及有关它们之间相互关系的一系列理论主张向前推进。第二，在达到第一个目标的基础上，我想展示某种哲学分析的风格。哲学的探究与其他形式的探究——例如科学的探究——，既有许多重要的相似之处，也有许多不同之处，我想在本书的讨论中把它们弄清楚。第三，我想对哲学困惑的本性和各种哲学问题进行一系列可以说是粗略的考察。把这三点说得更直率一点就是：我想做某种哲学，在做这种哲学时，我想阐明怎样做这种哲学，我还要就做这种哲学的一些特殊问题进行某种考察。在本书的最后，我要陈述关于哲学性质的某些一般的结论。

如果我成功地实现了上述目标，那么，我所说的几乎每一件事的正确性听起来都是再明显不过的了。的确，它的正确性是如此的明显，以至于非哲学专业的读者——本书就是以他们为读者对象——有时会感到惊讶：他为什么要劳神费力地对我们

讲这些东西？我的回答是，我所提出的每一个断言，即使是最明显的断言，将会是，而且一般地说几百年来已经是争论、乃至愤怒攻击的对象。为什么是这样？为什么当我们一开始搞哲学时，就几乎不可抗拒地被驱使着要去否定众所周知为真的事物——例如，有一个实在的世界，我们能够对这一世界有某种知识，如果陈述与这个世界中的事实相符合，则一般地为真，如不符合则为假——呢？维特根斯坦认为，导致哲学错误的冲动起初来自对语言运作的误解，还来自我们对科学方法的过分普遍化并将之推广到它们所不适合的领域中去的倾向。我想，这些的确是产生哲学错误的某些根源——但仅仅是某些根源而已。我将在下面指出另外一些根源，它们比维特根斯坦所指出的根源更为严重，例如自欺和权力意志这样的根源。

无论如何，值得谈论的是那种听起来显而易见的东西，因为显得明白的东西通常只是在你这么说过以后才显得是那样。因此，在你把它说出来之前，你需要说的东西是什么，这并不是显而易见的。因此，这本书可能会给人一种印象，即：我在带领你们走一条平坦而又开阔的道路。那是一种假相。我们是在走一条穿过丛林的狭窄道路。我的阐述方法是先指出那条道路，然后再指出我们需要避开的那些丛林地带。或者用一种似乎比我的意图更为夸张的方式来说，那就是，我试图陈述真理，然后陈述与之相对立的错误，从而使真理的陈述具有更多的哲学意味。

默认点

在大多数重大哲学问题上都存在着一些观点，这些观点，我们可以用计算机语言中的一个比喻来称之为默认点（default positions）。所谓默认点就是那些不假思索就持有的观点，因而任

何对这些观点的偏离都要求有意识的努力和令人信服的论证。下面就是在某些重大问题上的默认点。

● 有一个实在世界，它不依赖于我们，不依赖于我们的经验、我们的思想和我们的语言而独立存在。

● 我们通过感官，特别是通过触觉和视觉，获得了直接进入那个实在世界的感知途径。

● 我们的语言中的语词，如兔子、树之类的语词，一般都具有可被理解的清楚意义。由于它们具有这些意义，我们才能够使用它们来指称和谈论实在世界中的真实对象。

● 我们的陈述为真或为假一般地取决于它们是否与事物本来的样子相符合，也就是取决于是否与世界上的事实相符合。

● 因果性是世界上的对象之间、事件之间的真实关系。由于这种关系，一种现象成为原因，它引起另一种现象，即结果。

在我们的日常生活中，这些观点被人们当作不言而喻的当然之理，甚至使我觉得把它们说成是“观点”——或者假设、意见——竟是一种误导了。例如，我持有关于实在世界存在的意见并不像我持有关于莎士比亚是一位伟大的剧作家的意见那样。这些不言而喻的前提构成被我称作我们的思想和语言的“背景”的那个东西的组成部分。我用大写字母来表示“背景”一词，从而表明我是把它作为一个准专门用语来使用的，对它的意义我将在后面详加解释。

哲学史的很大一部分是由对这些默认点的非难所构成。一些伟大的哲学家往往由于反对别人认为是不言而喻的东西而出名。他们的独特攻击始于指出某个默认点之令人困惑、有悖常理之处。显然，我们如果坚持默认点就不能同时还相信其他我们想要相信的整整一大套东西。所以，必须放弃默认点，代之以某种革命性的新观点。著名的例子是戴维·休谟对因果性是世

界中的事件之间的真实关系的观念的驳斥；乔治·贝克莱主教对物质世界不依赖于我们对它的感知而存在的观点的驳斥；以及笛卡尔和其他许多哲学家对我们能够对世界具有直接的感性知识的观点的驳斥。比较近期的例子是，许多人认为威拉德·蒯因的观点是对那种认为我们语言中的词具有确定意义的观点的驳斥。还有一些哲学家认为他们驳斥了真理符合论——即认为，如果一个陈述是真的，而它之所以如此，是因为在一般情况下，这个世界上存在着某种事实、情景或状态，它们使得它为真。

我相信，一般说来，默认点是真的，对于它们的攻击是错误的。我觉得，我刚才所举的所有这些例子都的确如此。如果这些默认点像哲学家们认为的那样都是错误的话，那么它们就不可能在经历了几百年、有时甚至是几千年的人类历史的风风雨雨之后还保留了下来。但并不是所有的默认点都是正确的。也许最著名的默认点就是这样的默认点，即认为，我们每个人都由两个分开的实体——一方面是肉体，另一方面是心灵或灵魂——所构成，这两者在我们的有生之年是结合在一起的，但它们是彼此独立的，以至于我们的心灵或灵魂能够脱离我们的肉体，甚至在我们的肉体完全毁灭之后它们仍然能够作为有意识的实体而继续存在。这种观点被称为“二元论”。我认为它是错误的，我将在第二章中说明理由。然而，一般来说，默认点要比作为其替代物的观点更有可能是正确的，而跟我的职业有关的一个可悲而又令人惊叹的事实就是：最著名的、受到敬仰的哲学家常常是持有最为怪诞离奇的理论的哲学家。

一个有吸引力的想法是认为我所称之为默认点的东西乃是通常称为“常识”的东西。我觉得这是错误的。“常识”并不是一个很清楚的概念，但就我的理解，常识绝大部分是被广泛持有的、通常没有受到挑战的信念。虽然不存在截然分明的界线，但

我所称之为默认点的东西乃是比常识更为根本得多的观点。我想，如果你想让人们对你有礼貌，你最好是对他们有礼貌，这就是一个常识问题。这样的一种常识对于诸如外部世界的存在或因果性的实在性等基本的形而上学问题并无任何见解。总的来说，常识是普通意见的问题。而“背景”则先于诸如此类的意见。

哲学中的某些最有意义的问题是那些产生于两个默认点之间的直接冲突、甚或是逻辑不一致的问题。例如，在我看来，人们通常都在谈论着和思考着，好像他们都设想我们具有一种排斥因果决定论的自由意志，但同时又设想我们的所有行为都有决定论的因果解释。在这本书中我们由始至终都要考察各种各样的默认点，并且对于诸如此类的默认点的冲突给予特别的注意。在这一章中我所讨论的一连串默认点都集中于实在与真理的概念。

实在与真理：默认点

在构成我们的认识“背景”的默认点中，也许最最根本的观点就是有关实在和真理的某些预设前提了。通常当我们行动、思考或者谈话时，我们总把某种情况看成是理所当然的，即：我们的行动、思想和谈话与我们之外的事物相关联。我把这种情况用一套陈述表示出来，但是，如果以为当我们实际上在谈话、思考、要不就是行动时，我们也持有一种理论的话，那就错了。我向你提出的关于实在和真理的这一套陈述可以被当作一种理论、甚至被当作一套理论来看待，但是，当某种“背景”在起作用时——也可以说当它在做它的事的时候——我们并不需要一种理论。诸如此类的预设前提先于理论。

无论如何，当我们以下列各种方式来行动、思考或谈话时，

我们是把许多东西都当成不言而喻的事情了。当我钉钉子时，从餐馆订顿饭时，做一次实验时，或者在考虑到哪里去度假时，我们把以下的事情当作不言而喻的东西：有一个实在的世界完全不依赖于人类，不依赖于人们对它怎样想、怎样说而独立存在，有关这个世界中的对象、事态的陈述是真的还是假的有赖于世界中的事物是否真的像我们所说的那样。所以，例如，如果当我在思考度假计划时不知道希腊的夏天是不是比意大利的夏天更热，我就直接把下面这些当作不言而喻的事情：存在着一个实在的世界，它包括诸如希腊、意大利等许多地方，这些地方具有不同的气温。进而，如果我在一本旅游书上看到希腊夏季的平均温度比意大利的平均温度高，那么我就知道，当且仅当希腊夏季的平均温度真的比意大利的平均温度高时，这本书所说的就是真的。这是因为我把下面的东西当作不言而喻的了，即：只有存在着不依赖于某陈述的某种东西——依据它或者由于它，此陈述才得以为真——诸如此类的陈述才是真的。

这两项“背景性的”预设前提具有漫长的历史，而且有好几种著名的名称。第一个预设前提认为有一个不依赖我们而独立存在的实在世界，我想将之称为“外部的实在论”。称它为“实在论”是因为它断定实在世界的存在，而“外部的”是把它与其他种类的实在论——例如有关数学对象的实在论（数学的实在论），或者有关伦理事实的实在论（伦理的实在论）——加以区别。第二个预设前提认为，如果世界上的事物就像一个陈述所说的那样，那么，这个陈述就是真的，否则这个陈述就是假的。这种观点被称为“真理符合论”。这一理论有许多不同的形式，但基本观点是：如果陈述符合于、或描述了、或适合于世界上的事物的真实状况，那么陈述就是真的，否则就是假的。

世界上有独立于心灵的许许多多的现象，其中有诸如氢原

子、地壳运动的板块、病毒、树木、银河等等东西。这些现象的实在性是独立于我们的。在任何人或其他有意识的生物出现之前，宇宙早就存在了，我们统统在世上消失以后，它还将长期存在。

并非世界上的所有现象都独立于心灵。例如，货币、财产、婚姻、战争、足球赛、鸡尾酒会等等，都依赖于有意识的人类，正如山峰、冰川、分子的存在不依赖于人类一样。

我认为，外部实在论的基本主张——有一个实在世界，它完全地、绝对地不依赖于我们所有的表象、所有的思想、情感、意见、语言、论述、文本等等而独立存在——是如此地明显，并构成了合理性、甚至可理解性的一个如此基本的条件，以至于使我感到对这个观点提出异议、并讨论有关它的各种挑战真有点为难。为什么竟有人发自内心地希望攻击外部实在论呢？噢，事实上，这是一个相当复杂的问题，对此我在后面将详细地加以讨论。然而，在这里我要指出的是，对外部实在论的攻击并不是孤立的。这些攻击在哲学上往往与对我们的那些也构成默认点的"背景"前提之其他特征的挑战相并行。我们一般总是与实在论站在一起，设想我们的思想、言谈和经验是与实在世界直接关联的。也就是说，我们设想，当我们看着诸如树木、山峰之类的对象时，我们通常总感知到它们；当我们谈话时，我们通常总是使用语词来指称不依赖于我们的语言而独立存在的世界中的对象；当我们思考时，我们常常想到实在的事物。而且，如我前面已经提到的那样，我们关于这些对象所说的话是真的还是假的，取决于它是否与在世界上的事物的情况相符合。因此，外部实在论成为其他一些常常遭到否定的、基本的哲学观点——思想和语言的指称理论，真理符合论——的基础。而想要否定真理符合论或思想和语言指称论的思想家们通常总感到必须承认外部实在论是一件十分尴尬的事。他们常常是宁可压根不谈论

它，或者提出一些多少有点巧妙的理由来反对它。事实上，很少有思想家会直截了当地说根本不存在像绝对地、客观地、完全不依赖于我们而独立存在的实在世界这样的事情。有些人是这样认为的。有些人则直截了当地说，所谓实在世界只不过是一种“社会的构造”罢了。但是，像这样直接否定外部实在论的人非常少。反实在论者的比较典型的一着是先提出一种似乎是向我已描述过的默认点进行挑战的论据，然后声称这种挑战证明了他们想要维护的某些其他观点，有些种类的观点就叫做社会构造主义、实用主义、解构主义、相对主义、后现代主义等等，不一而足。

反实在论者所面对的情况的逻辑结构是这样的：

1. 假定外部实在论是真的。那么就有一个不依赖于我们以及我们的兴趣的实在世界独立存在着。

2. 如果存在着一个实在世界，那么就有一种这个世界真实存在的方式，有一种事物在这个世界中存在的客观方式。

3. 如果有事物真实地存在的方式，那么，我们就应当能够说出事物是怎样的。

4. 如果我们能够说出事物是怎样的，那么我们所说的东西在客观上是真的还是假的取决于我们能否说出事物是怎样的情况的那一程度。

各种形式的主观主义或相对主义的维护者想要拒斥第四个命题，却受到第一个命题的困扰，而这第一个命题是他们感到必须予以拒斥，或者像他们有时说的那样，“表示存疑”的。

对外部实在论的攻击并不是什么新的东西。它们可以被追溯到好几百年以前。也许最著名的就是贝克莱主教的主张，即：

我们当作物质对象的东西实际上只是"观念"的集合。他所说的"观念"指的是意识的种种状态。这种有时候被称之为"唯心主义"或"现象主义"的传统,的确一直延续到20世纪。这个观点之所以被称之为"唯心主义",是因为它断言:唯一的实在就这个词的特定意义而言,就是"观念"的实在。或许有史以来最有影响的唯心主义者是乔治·弗里德里希·黑格尔。唯心主义的基本原则认为,实在归根到底不是什么不依赖于我们的知觉或其他表象而独立存在的东西,而毋宁说实在是由我们的知觉和其他各种表象所构成的。唯心主义认为,我们所断言的知识不是与独立存在的实在相符合,而是相反,我们要使实在符合于我们自己的表象。我相信,在伊曼努尔·康德的哲学中可以看到一种最深奥玄妙的唯心主义观点。康德认为,他称之为"现象世界"——由椅子、桌子、树木、星球等等组成的世界——的东西完全在于我们的表象。他还认为,实际上还有在我们的现象世界背后的另一个世界,"自在之物"的世界,但这一世界是我们完全不可认识的;我们甚至不可能富有意义地谈论它。经验世界——也就是我们大家都经验到的、并在其中生活的世界——实际上是由系统的现象所构成的世界,由事物向我们显现的样子而构成的世界。所以,和其他形式的唯心主义一样,在康德看来,由桌子、椅子、山、流星以及空间、时间和因果关系等等组成的世界事实上只是一个现象的世界。康德与其他唯心主义者(如贝克莱)之间的区别在于,别的唯心主义者认为,现象——用贝克莱的说法,"观念"——是唯一的实在,而康德则认为,除了现象世界以外,还有一个在现象背后的自在之物的实在,对于这个实在我们无论怎样都不可能有任何知识。

为什么会有如此之多的杰出哲学家觉得不同形式的唯心主义具有吸引力?大概唯心主义的优势之一就是它能够使我们回

答怀疑论的挑战，即认为我们实际上不可能知道世界是什么样子的。事实上，从历史上来看，唯心主义是由于人们无力回答由笛卡尔所提出的那种怀疑论的问题才发展起来的。一切形式的怀疑论都基于这样的断言，即认为我们对任何断言尽管能够有一切可能的证据，但仍然是根本错误的。对于外部世界的存在我们可以有尽可能最完全的证据，但仍然可能是受到一种巨大幻觉的欺骗。你可能受到恶魔的欺骗，或者你只是"桶中之脑"[①]，或者你正在做梦，如此等等。唯心主义者解决这一问题的办法是取消证据和实在之间的鸿沟，以便使证据与实在相重合。那样一来，要把诸如错觉、虹、幻觉等等非实在的情况与那些构成"实在世界"的东西区分开来就成为一件非常简单的事情了。错觉仅仅是一种与我们的其他现象没有适当地一致起来的现象。但是，无论是在错觉的知觉还是在非错觉的知觉中，并不存在什么超出我们的表象以外的东西。总之，唯心主义的吸引力在于：实在与现象之间的鸿沟，也就是使怀疑论成为可能的那条鸿沟取消了。实在被存在于系统的现象之中。

然而，我必须承认，各种各样的反实在论之所以有着持续不断的吸引力，是因为存在着更加深刻得多的理由，而这一点在20世纪已变得明显起来：它使一种基本的权力冲动得到满足。不知为什么，以下一点恰恰似乎特别令人讨厌，即：我们竟然应当受"实在世界"的支配。似乎非常令人可怕的则是我们的表象竟然应该与任何我们以外的东西相符合。这就是持有现代类型的反实在论观点、并拒斥真理符合论的人之所以常常嘲笑与之相反的观点的原因。例如，理查德·罗蒂以讥讽的口气提到"作

---

① "桶中之脑"是一位哲学家的想象，按照这一想象，一个人可以具有他的全部经验，尽管他只是由一个放在装满营养液的大桶里的脑子所构成。这种经验是通过人工的方法用电刺激脑子而产生的。

为其本身而存在的实在"。[1]

唯心主义好像在50年前就死亡了，对于从贝克莱到黑格尔的线索所代表的那种唯心主义来说，上述说法仍然具有很大程度的真实性。然而，最近出现了一些否定实在论的新形式。正如罗蒂所说："某种似乎与唯心主义非常相像的东西开始在理智上成为可尊敬的了。"[2] 这有几种形式，一般说来，其中每一种形式都比刚刚提到的那种唯心主义更加模糊不清，它们以诸如"解构论"、"民族方法学"、"实用主义"以及"社会构造论"等名目出现。有一次，我同一位著名的民族方法学家进行辩论，他自称能够证明天文学家通过他们的研究和他们的话语实际上创造了类星体和其他天文现象。"瞧，"我说，"假定你和我都到月光下散步，我说'今夜月亮真美'，你表示赞成。我们是不是在创造月亮呢?"他说："是的。"

在20世纪后期，对怀疑论的担心已经在推动反实在论方面没有多大影响力了。到底是什么推动了当代的反实在论呢？这很不容易确定，但是，如果我们一定要找出一条能够贯穿各种各样的论点的线索，那也许就是有时被人们称做视角主义(perspectivism)的东西了。视角主义认为我们关于实在的知识决不是"无媒介的"，它总是被一种观点，一套特殊的偏好，或者更糟糕的是，被险恶的政治动机——例如效忠于一种政治集团或意识形态——所传递。由于我们对这个世界决不可能有无媒介的知识，因此，也许就没有什么实在的世界，或许连谈论它都是毫

---

① R·罗蒂:《学术自由具有形而上学的前提吗?》，载《学术》第80期，第6号(1994年11—12月):57。

② R·罗蒂:《哲学和自然之镜》(普林斯顿，新泽西州:普林斯顿大学出版社，1979年)，第275页。

无用处的，或许它都不是什么有趣的事。所以，20世纪后期的反实在论多少有些忸忸怩怩和含含糊糊。当我说"忸忸怩怩"、"含含糊糊"时，我的意思是，把它和我所作出的关于默认点的公开、直率和赤裸裸的论断——有一个完全不依赖于我们的实在世界独立存在——相对照。那是一个由山峰、分子、树木、海洋、银河等等东西所组成的世界。请注意某些形成对比的观点：希拉里·普特南写道："如果人们必须使用隐喻式语言的话，那么让我们用这样一种隐喻：心灵和世界结合起来构成了心灵和世界。"[①] 雅克·德里达写道："除了文本以外没有任何东西存在。"[②] 理查德·罗蒂写道："我认为，'事实问题'这个观念本身正是我们最好应当加以放弃的观念"。[③] 尼尔逊·古德曼声称，我们通过划出某些种类的界限而不是其他的界限来制造世界。

> 通过选择某些星体而不是别的星体并把它们放在一起，我们就构成了星座，所以我们是通过划出某些界限而不是别的界限从而造出星座的。没有什么东西规定天空是否应当被划分成星座或者别的物体。我们必须造成我们所发现的东西，不管它是大熊星座、天狼星座还是食品、燃料或者立体声系统[④]。

---

① H·普特南：《实在主义的诸多面孔》（拉萨尔，伊利诺依州：奥本·考特出版社，1987年），第1页。

② J·德里达：《论文字学》（巴尔的摩：约翰斯·霍普金斯大学出版社，1976年），第158页。

③ R·罗蒂：《民主先于哲学》，载M·彼得森和R·沃恩合编的《弗吉尼亚宗教自由法》，第257—282页（剑桥：剑桥大学出版社，1988年），第271页。

④ N·古德曼：《论心灵及其他问题》（坎布里奇：哈佛大学出版社，1984年），第36页。

为了回答这些对默认点的挑战，我们应当说些什么呢？我要回答几个最普通的形式的论据，但是，我首先必须承认，我并不认为这种论据实际上正在推动否定实在论的冲动。我想，作为一个当代文化的和理智的历史的问题，对实在论的攻击并不是由论据所推动的，因为论据或多或少显然是薄弱的，其理由我马上就将予以解释。正如我在前面所提示的那样，否定实在论的动因是一种权力意志。这种权力意志以多种方式表现出来。在大学里，特别是在各种人文学科中，人们以为，如果没有实在世界，那么科学就与人文学科处在相同的基础上。它们二者都处理社会构成物，而不涉及独立的实在。从这样的设定中，各种形式的后现代主义、解构学说等等很容易地发展起来，因为它们完全被从必须面对实在世界的那些绳索和限制中解放出来了。如果实在世界仅仅是一种发明——一种设计出来旨在压迫边缘性的社会成分的社会构造——那么就让我们摆脱实在世界来构造我们所需要的世界吧。我想，这就是20世纪末在反实在论背后的真正的心理驱动力。

然而，我必须立即指出两个逻辑观点。第一，指出反实在论的心理根源并不是对反实在论的驳斥。如果以为揭示了反实在论的论据的不合理的根源就是以某种方式驳斥了反实在论的论据，那就是一个原发性的谬误。因为那是不够的。第二，既然反对实在论的论点已经被摆出来了，我们就必须详尽地回答它们。下面就来回答。

对实在论的四种挑战

我已说过，当前最常见的反实在论的论据是视角主义。这种论据采取了几种不同的形式，但是贯穿这些不同形式的共同

线索就是认为除了从某种观点、某些前提、某一角度、某一态度以外，我们无法接近、无法表现实在世界，也无法与实在世界相交涉。如果没有接近实在的直接的途径，那么，按照这种论点，谈论实在就真正是毫无意义的，实际上，根本没有不依赖于我们的立场、角度或观点的实在。这种视角主义可以在布赖恩·费伊所写的一本论社会科学的哲学教科书中找到很好的陈述。(顺便说一句，对于一种文化中的正在发生的事情，比起那些更有名望的思想家的作品来，我们往往能够在大学生的教科书中找到更多的东西。教科书不那么擅长于躲躲闪闪的。)

> 视角主义是当代理智生活的占统治地位的认识论方式。视角主义是这样一种观点，它认为一切知识本质上都是带有视角性的，也就是说，知识的要求和知识的评价总是发生在一种框架之内，这种框架提供概念手段，在这些概念手段中、并通过这些概念手段，世界得到了描述和解释。按照视角主义的观点，任何人都不会直接观察到作为实在本身的实在，而是以他们自己的倾向性来接近实在，其中含有他们自己的假定和先入之见。[1]

就此来讲这似乎并没有构成对即便是最幼稚的实在论的攻击。它只不过说，你要知道实在，就必须从一种观点出发来认识它。这段话中的唯一错误就是，不知为什么，要直接地认识实在本身，就必须不从任何观点出发来认识它。这是一个没有得到证明就作出的假设。例如，我直接地看到摆在我面前的椅子，但

---

① B·费伊：《当代社会科学的哲学》(牛津：布莱克韦尔出版社，1996年)，第72页。

是,我当然是从一定观点出发看到它的。我从一定的视角直接知道它。甚至谈论直接地知道"实在本身"的做法,也是可以理解的,就这点来说,当我因为看到了椅子而知道那边有一把椅子时,我就直接地知道了椅子本身。这就是说,如此限定的视角主义,既不是与实在论不相容,也不是与主张我们对实在世界具有直接感知途径的认识的客观性理论不相容。

当费伊继续说视角主义使得关于独立存在的事实的知识成为不可能时,他作出了关键性的论述。请看这一论述是如何进行的:

> 这里要注意,现象本身绝非是事实,在特定描述下的现象才是事实。事实是具有语言意义的实体,这些实体从一连串事件中挑选出发生的东西和存在的东西。但这就意味着,要真正成为事实,就必须有一个用以描述事实的词汇表。没有一个先在的词汇表——它描述某个情境,或引起某个情境,那就没有任何事实。

费伊在下一段话中说:

> 简单地说:事实植根于概念框架之中。[①]

在我看来,以上这整段话是当代哲学中具有代表性的反对外部实在论的论据。但它们都是一些蹩脚的论据。诚然,我们需要有一个词汇表来描述或陈述事实。但是,正如从我总要立

① B·费伊:《当代社会科学的哲学》(牛津:布莱克韦尔出版社,1996年),第73页。

于一种观点或者一定角度来观察实在这一事实不能得出我绝不能直接地感知实在的结论一样，从我必须有一个词汇表才能陈述事实、或者必须有一种语言才能确认和描述事实这一点也完全不能得出我所描述和确认的事实不是独立存在的这一结论。在大西洋中有盐水存在是一个事实，这个事实早在出现任何人能够确认那片沧海是大西洋，确认充溢其中的材料是水，或者确认它的化学成分之一是盐很久之前就存在了。当然，我们为了作出所有这些确认，就必须有一种语言，但那又有什么关系呢？这些事实完全不依赖于语言而独立存在着。如前所述的费伊的论点是一种错误的推论。假定对一个事实的确认具有语言的和概念的性质，如果这样的假定要求被确认的事实本身本质上也是语言性的，那它就是一种混淆使用—提及谬误推理[①]。事实是使陈述成其为真的条件，但事实并不等于对它们的语言描述。我们发明了语词来陈述事实，来命名事物，但由此并不能推出我们发明了事实或事物的结论。

第二个涉及到视角主义论点的论据是来自概念的相对性的论据。下面就看一看它是怎样进行的。我们的一切概念都是由我们人类所造成的。对于我们用来描述实在的概念来说，没有什么是必然的不可避免的东西。但是，反实在论者争辩说，我们的概念的相对性如果被加以适当的理解，就表明了外部实在论是错误的，因为除了通过我们的概念以外，我们没有理解外部实在的途径。不同的概念结构产生了对于实在的不同描述，这些

---

① 使用—提及谬误推理在于混淆了一个语词被提到时的特征同该语词被使用时它所指称的事物的特征。如果我说，"'Berkeley'是由 8 个字母所组成"，又说，"Berkeley 是加利福尼亚州的一个城市"，那么推论说加利福尼亚州有一个城市由 8 个字母组成就是一个使用—提及谬误推理。在第一个语句中，"Berkeley"这个语词是被提及，而在第二个语句中，它是被用来指称一个城市。

描述彼此是不一致的。例如,如果有人问我,“在这个房间里有多少东西?”相对于一种概念构架,我可以把房间里的每一件家具都数一下。但是相对于另一种概念构架,则没有把一套家具中的不同成份加以区分,而只是把这一套家具作为一个实体来对待,那样,对于“房间里有多少东西?”这个问题就会有不同的回答。作为第一种概念构架中的一种回答,我们可以说房间里有七件东西。作为第二种概念构架中的一种回答,我们可以说房间里就只有一件东西。那么,到底实际上有多少东西?反实在论者认为对这个问题无法回答。除了相对于概念构架以外,并不存在事实问题,因此,除了相对于一种概念构架以外,就没有实在世界存在。

我们应当怎样来看待这种论点呢?我感到为难,因为我要说我认为这种论点非常软弱无力,尽管它是由某些非常著名的哲学家以不同的形式提出来的。如果按照一种计数系统来计数,在房间里实际上有七件东西,若用另一种计数系统来计数,房间里实际上就只有一件东西。但是实在世界并不关心我们使用的是哪一种计数系统,在使用不同的计数系统时,每一种计数系统都给了我们一种选择并对这个唯一的世界作出了正确的描述。问题的出现,完全是由于有关房间里只有一件东西和房间里有七件东西的说法存在着明显的不一致。但是,一旦你理解了这些断言的性质,那就什么样的不一致都不存在了。它们确实都是一致的,二者都是真的。日常生活中有许许多多这样的实例。我的体重用磅算是160,用公斤算是72。那么实际上我有多重呢?回答是,160磅和72公斤两者都是正确的,这取决于我们使用哪一种测量系统。实际上并不存在什么问题和不一致的地方。

反对外部实在论的第三个论据是从科学史中产生的。这一论据起源于托马斯·库恩的《科学革命的结构》一书,但我怀疑库

恩本人是否接受这种形式的论据。在库恩看来,科学的发展并不是通过知识的持续积累,而是通过一系列的革命;通过这些革命,科学研究的一种范式由于不能解决某些难题而被抛弃,并且,作为科学革命的结果,它被一种新的范式所替代。你所发现的东西并不是关于实在本身的知识的持续增长,而是一系列不同的话语,它们各自存在于自身的范式之中。科学并不描述一个独立存在的实在,它随着自身的发展而永远创造着新的"实在"。正如布鲁诺·拉图尔和史蒂夫·伍尔加所说:"我们的观点是:外在性(outthereness)是科学工作的结果,而不是它的原因。"[①] 正如我在前面所提到过的那样,我怀疑库恩是否接受了这种反实在论的论据,但他的确认为,在某种意义上说,牛顿与亚里士多德是在不同的世界中进行工作的。

我们应当怎样对待这种论据呢?我不得不再说一次,在我看来,这种论点并不能使我对哪怕是最素朴的一种默认点——它认为有一个完全不依赖于我们而独立存在的实在世界,自然科学的任务就在于向我们提供关于这个世界如何运行的理论说明——产生丝毫的怀疑。假定库恩的看法是完全正确的,即认为科学是通过突发、阵发和偶然的巨大震荡而进行的,假定(新的)革命的理论甚至不可能转变成原先的理论词汇,以至于不同理论的维护者之间的辩论仅仅表现出相互之间的不可理解,结果会是怎样呢?我想,这对于外部实在论来说并没有引出什么值得关注的东西。就是说,某个事实——即用来说明实在世界的科学努力没有我们以前所设想的那样合理、那样呈累积性(如果它是事实的话),——丝毫不会使我们对某个预设前提产生怀

① 布鲁诺·拉图尔和史蒂夫·伍尔加:《实验室生活:科学事实的构造》,第2版(普林斯顿,新泽西州:普林斯顿大学出版社,1986年),第180—182页。

疑，这个预设前提就是：存在着一个科学家正在作出真实的努力对其加以描述的实在世界。

第四个反对外部实在论的论据与库恩的论据有关，这就是关于理论的证据不足的论据。试想从认为地球是我们的行星系统的中心这种观念转变到认为太阳是中心的观念，即从地心说到日心说的转变，我们并没有发现托勒密的地心说体系是错误的，而日心说是正确的。毋宁说，我们之所以抛弃了第一种理论是由于第二种理论更加简单，并且能够使我们对日月蚀、视差等诸如此类的现象作出更好的预见。我们没有发现一条绝对的真理；毋宁说，我们根本上是为了实践的目的而采取了一种不同的谈话方式。这是因为这两种理论都是由“不充足的证据所决定的”。我们本可以一直坚持其中任何一个具有所有可获得的证据的理论，只要我们愿意从中作一些适当的调整。诸如此类的科学“发现”的历史表明，如果真理应当是表示与独立于心灵的实在的符合关系的名称，那么由于没有这样的实在，从而没有符合关系，所以也根本没有真理这样的东西。

我提到这个论据，还提到哥白尼革命的例子。因为我从本世纪50年代作为一个刚起步的哲学本科生时起就是在它的熏陶下成长起来的。它使现今的争论早在差不多半个世纪前就发生了，但它仍然是一个坏的论据。从地心说到日心说的转变并不表明没有独立存在的实在；相反，全部争论只有基于有这样一个实在的设想，对我们来说才是可理解的。仅当我们设想这种争论是有关实在物体——地球、太阳、行星——及其真实的相互关系时，我们才能理解这个争论及其重要性。除非我们设想存在着独立于心灵的物体(如地球、太阳等等)，否则在有关到底是地球绕着太阳转还是太阳绕着地球转的争论中，我们甚至无法理解问题的关键是什么，争论点是什么。的确，关于简单性和更

好的预见之所以关系重要，只是因为我们把它们当作获得关于实在世界的真理的方法。如果你认为没有实在世界存在，那么你也可以说你喜欢什么东西是因为美学的、或其他的理由。如果你不是因美学的原因而选择简单性，那么为什么你要选择它呢？然而，实际上，我们设想较简单的系统更有可能符合于事实，因为我们认为托勒密天文学的令人难以置信的复杂性其实不过是一些修补理论漏洞和排除理论矛盾的方法而已。这场争论及其解决对于证明实在世界的存在、证明科学是一系列用来陈述有关实在世界的真理的越来越成功的努力而言，恰恰构成了赞成的论据，而不是构成了反对的论据。此后的相对论的发展及其对于太阳和行星存在于绝对空间之中的观点的抛弃，都进一步地说明了这一点。

当证据与两种理论都相容，我们要以此为依据在两者之中选择一种而放弃另一种时，我们所选择的就是关于世界实际上是怎样独立于我们对理论的选择的一种论断。蒯因非常著名的论证说道，他对原子物理学的微粒的存在的承认，是和对荷马史诗中诸神的存在的承认具有同等价值的一种假设。[1] 尽管如此，但从中却不能得出这样的结论：是电子存在还是宙斯和雅典娜存在的问题由我们决定。由我们决定的问题是，我们接受还是拒绝论及这些东西存在的理论。理论是真还是假取决于它们是否不依赖于我们对理论的接受或拒绝而独立存在。

任何一个熟悉哲学史的读者都想知道我什么时候打算回答怀疑论的问题。因为，除非我能够断言具有关于实在世界的知识，否则我就确实不可能作出这些关于实在世界的断言。诸如

---

① W·V·O·蒯因：《经验论的两个教条》，载《从逻辑的观点看》，上海译文出版社，1987年，第41—42页。

此类的知识断言的有效性首先就要求对怀疑论关于实在世界的知识可能性本身的疑问作出回应。所以现在我要转向历史上的反对有独立于心灵的实在存在的观点的主要论点。

怀疑论,知识和实在

在哲学史上,最常见、最著名的反对有不依赖于我们而独立存在的实在这种观点的论点就是,认为这样一种实在论的主张使实在成为不可知的。按照这种论点,我们必须承认关于存在着一个我们的知识永远达不到的自在之物的世界的观点。但是设想这样一种实在是既有害而又空洞的。有害,是因为它迫使我们走向怀疑论的绝境。空洞,是因为你不可能用关于独立存在的实在的假设做任何事情。按照贝克莱的说法,如果物质的确存在,我们也永远不能认识它;如果物质不存在,一切事物仍然保持原样。①

要对这一论点的历史作出公允的评述,那要写好几本完整的著作,但我在这里将作简要的论述。哲学中的怀疑论的论点总具有相同的形式:对于某种领域你可能有尽可能充分的证据,但你仍然可能是根本错误的;对于他人的行为你可能有尽可能充分的证据,但你对他们的心理状态的看法仍然可能是错误的;你对于过去可能有尽可能充分的证据,但你对未来的看法仍然可能是错误的;你对于你自己的感知经验可能有尽可能充分的证据,但对于外部世界的看法仍然可能是错误的。之所以如此,是因为你可能在做梦,可能有幻觉,可能是桶中之脑,或者受到恶魔的有计划的欺骗。这种类型的怀疑论(尽管并非所有这些

---

① G·贝克莱:《论人类知识原理》(牛津:牛津大学出版社,1998 年)。

例子)可以在笛卡尔那里找到最著名的表现。更加彻底的怀疑论者走到了下一步:你不仅没有足够的证据,而且严格地讲,你根本没有任何证据,因为你所具有的证据是一个领域中的证据,而你所作的断言是关于另一个领域的断言;你具有关于行为的证据,但你所作的是关于意识的断言;你具有关于过去的证据,但你的断言是关于未来的断言;你具有关于你的感觉的证据,但你的断言是关于物质对象的断言。诸如此类的彻底的怀疑论可在戴维·休谟那里找到。我们现在要集中对付的例子是关于我们对实在世界(或有时称之为“外部世界”)的存在的证据。任何人怎么会怀疑他或她在看书,坐在椅子上,或在看着外面的雨落在树上?怀疑论的哲学家所走的第一步就是强调这样一个问题:严格地讲,当你在看着一棵树的时候,你所感知到的是什么?回答是,你并没有感知一个独立存在的物质对象,而是感知到你自己的知觉,你自己的意识经验。

我们真的看到了诸如树木和房子这样的东西——这一常识观点被认为很容易受到驳斥。最著名的两个驳斥一是来自科学的论据,一是来自假象的论据。由于自然科学的威望,来自科学的论据在20世纪更有吸引力。这个论据是这样的:

如果用科学的方法来考察在你看到一棵树时发生的情况,那么在这里你就会发现:光子从树的表面反射出来,它们刺激视网膜上的感光细胞,产生一系列的神经冲动,后者通过网膜上的五层细胞膜,通过侧向膝状体核,又回到视觉皮层,最终这一系列神经冲动在大脑深处的某个地方产生视觉经验。我们真正直接地看到的一切,就是在我们的头脑中的视觉经验。这就是多种多样的、被称之为“感觉材料”、“知觉”或者更新的叫法“象征性的描述”之类的东西,但基本的观念是认为感知者实际上并没有看到实在世界。①

这种论据在我看来是错误的。我能够对我怎样看到实在世界的过程给出因果的说明，从这个事实并不能得出我没有看到实在世界的结论。这的确是原发性谬误推理的一个变种。我能够对我为什么相信二加二等于四(我曾被我的一年级老师马斯特斯小姐要求补考)给出因果性说明，这一事实并不表明二加二不等于四。我对于我看到树的过程如何发生(光子刺激我的视网膜，产生一系列神经冲动从而最终产生视觉经验)能够作出因果性说明，这一事实并不表明我没有看到树。一方面断定“我直接地感知这棵树”，另一方面断定“有一系列物理的和神经生物学事件最终在我的身上产生被我描述为‘看到树’的经验”，这两个断定之间并没有什么矛盾。

第二个论据来自假象。这种论据采取多种不同的形式，我不打算都对它们进行论述，但贯穿于其中的共同线索是这样的：认为我们能直接地感知世界上的对象和情况的人，即素朴的知觉实在论者，不可能对付下面这个事实，那就是，我是真的看到世界上的对象和事态，即所谓“真实的”情况，还是我产生了某种幻觉、假象或受到欺骗等等，对这两者无法加以区分。因此知觉实在论是错误的。我所知道的这种论据的最简单的形式可以在休谟那里找到。休谟认为，可以非常容易地驳斥素朴的知觉实在论，所以他只需用寥寥数语就把它打发了。如果你竟然受到诱惑认为你直接地感知到了实在世界，那么你只要推一下你的一只眼球好了。如果你以为你是在看实在世界，那么你就必须说那实在世界是成对出现的。[2] 那就是说，如果素朴的实在论

---

① F·克里克：《惊人的假设》(纽约：国际马克斯韦尔·麦克米伦公司，1994年)，第32—33页。

② D·休谟：《人性论》，L·A·塞尔比－比格编(牛津：克拉伦登出版社，1888年)，第210—211页。

者的看法是正确的,我是在看实在世界,那么当我看到成对的东西时,我就是在看两个世界。但显然我不是在看两个世界。即使在我推我的眼球、以便使双眼不再聚焦,使我有两种视觉经验时,在我的面前也没有两张桌子。

来自假象的论据有许多不同的形式,其中有许多在我看来被J·L·奥斯丁在他的经典性著作《感觉和可感物》[①] 中加以有效的抨击。我现在不想详述其全部内容,只限于论述这种论据的一般形式并陈述它为什么是错误的。

来自假象的论据的一般形式是:如果素朴的感知实在论是正确的,并且真的存在我直接感知世界上的物体和状态这种事情,那么就应当在经验性质上能够对以下两种情况加以区分,一种情况是我在如实地感知世界上的物体和事态,另一种情况是我没有如实地感知它们。但由于这两种经验在性质上是无法区分的,因而对其中一种情况的分析也会适用于另一种情况。既然在非真实的情况下我们不是在看实在世界,或者说不是在看如其所是的实在世界,所以在所谓真实的情况下,我们必须说我们并不是在看实在世界,或者说不是在看如其所是的实在世界。

这样,一旦把这种形式的论据加以揭露,就可以看出它的基本结构是错误的。认为我要能够看到我前面的物体,那么经验本身就必须有某种内在特征以便能够足以把真实经验和关于物体的幻觉区分开来,这样--种看法是完全错误的。我认为,在幻觉的例子中,关键之点是在经验本身之中、在实际经验的质的特性之中,不存在什么东西能够把幻觉的情况与真实情况区分开来。但是为什么竟会有这种东西存在呢?由于视觉经验是由始于感受器、止于大脑的某个地方的一系列神经冲动所引起的,所

① J·L·奥斯丁:《感觉和可感物》(牛津:牛津大学出版社,1962年)。

以，以下一点至少是可以想象的了，即：有相等的神经冲动产生相等的视觉经验，而实际上并不存在被看到的物体。如果这是正确的，那么仅仅依据大脑中单纯的经验，不可能把我们实际上看到一个物体的情况同我没有看到这个物体的情况区别开来。但是，为什么单纯的经验就应当是我所依据的一切呢？在正常情况下，我认为不言而喻的是，我是一个与周围世界打各种各样交道的有血有肉的行为主体。任何单纯的经验只对我产生因其是其他经验之网的一部分才能够产生的那种意义，而它继续发生作用的"背景"是我用来对付这个世界的各种不言而喻的能力。如果这种看法是对的，那么单纯的经验就其本身孤立地来看，是不足以把真实的知觉和幻觉区分开来的。再说一遍，为什么它就应当是这样的呢？那就是说，来自假象的论据的基本结构是建立在一个错误的第一前提之上的：有关我有时看到实在世界中的实在对象的假定提出了这样的要求，即：在我的视觉经验的质的特性中存在着对真实的知觉经验和非真实的知觉经验的区别。由于这个第一前提是错误的，因而这个论据是靠不住的。

一旦我们抛弃了那种认为我们感知的一切就是我们自己的知觉的观念，我们就没有任何否定外部实在论的认识基础了。

对外部实在论能有辩护吗？

到目前为止，我一直都在回答对外部实在论的挑战，但是外部实在论本身是否能够得到辩护呢？我相信，要求对世界上的事物以一种不依赖于我们的表象的方式而独立存在的观点进行辩护，这是没有意义的。因为任何进行辩护的企图都要以它试图为之辩护的东西为预设前提。任何试图发现实在世界的企图

都要以预设一种事物的存在方式为前提。因此，这就是下述做法之所以不对的原因，即把外部实在论说成是那种认为在时间和空间中存在着物质对象、或存在着群山、分子等等东西的观点。假定没有群山、没有分子、没有在时间和空间中的物质对象，那么，这些东西就都是关于世界是怎样存在的一些事实，因而就都要以预设外部实在论为前提。这就是说，对这种或那种关于实在世界的主张的否定，是以那种认为有一种事物存在的方式并不依赖于我们所主张的观点为前提的。

我一直在谈论着关于唯心主义和实在论等等的问题，似乎它们是在敌对的理论之间进行辩论和争议的问题。在哲学史上，看起来的确是那么回事。但是我相信，这样看待这个问题的方式是错误的。从深得多的层面上来看，事情的发生实际上就像我所认为的那样：外部实在论不是一种理论。它不是我所持有的那种认为有一个世界在那儿的意见。毋宁说，它是一种框架，持有关于行星运动之类事物的意见或理论要成为可能，就必须承认这种框架。当你对一种理论——如关于太阳系的太阳中心说——的是非进行争辩时，你就必须把有一种事物实际存在的方式看作是不言而喻的前提。否则，这种辩论就不可能着手进行。辩论中的语词本身就会成为不可理解的。而那个假设，即认为有一种事物存在的方式，它不依赖于我们关于事物如何存在的表象的假设，就是外部实在论。外部实在论不是关于这个或者那个物体存在的主张，而是我们如何理解诸如此类的主张的前提。这就是为什么这些“辩论”看起来总是没有确定结果的原因所在。你可能差不多是决定性地解决了关于达尔文进化论的争论，但你不可能以那种方式解决关于实在世界存在的问题，因为任何这样的解决都要以预设实在世界的存在为前提。这并不意味着实在论是不可证明的理论，毋宁说，它意味着实在

论根本不是一种理论，而是一种框架，在这种框架中才可能产生理论。

我不相信对实在论的种种挑战是由实际上所表现的那些论据所促成的；我相信这些挑战是由某种深得多的、但更少理智的东西促成的。如同我在前面所提出的那样，许多人觉得厌恶的是，我们，以及我们的语言、我们的意识和我们的创造力竟会去从属于、符合于一个无言的、愚蠢的、惰性的物质世界。为什么我们要去符合这个世界？为什么我们就不能把“实在世界”设想为某种我们所创造的东西，因而是某种可以适合于我们的东西呢？如果全部实在都是一种“社会构造”，那么有权力的正是我们而不是世界。否定实在论的深层动因不是这个或那个论据，而是一种权力意志，一种控制的欲望，一种深刻而持久的怨恨。这种怨恨有着漫长的历史，到了20世纪后期，由于对自然科学的愤慨和憎恶而增大了这种怨恨。科学由于它的威望，它的明显的进步，它的权力和金钱以及它的巨大的伤害能力，而成了人们憎恶和怨恨的目标。一些思想家如库恩和法伊尔阿本德的著作给这种怨恨火上加油，他们似乎在揭露科学、去除其神秘的外衣。人们认为这些思想家指明了科学没有给予我们关于独立实在的客观知识，而是一系列或多或少的非理性的言语的构造物，一系列“范式”，科学家们就在这些范式中从事“解惑”活动，直到范式中的矛盾和不一致导致对(旧)范式的抛弃，科学家们又匆匆忙忙地去拥抱新的范式并重新开始。简言之，那种把自然科学描绘为正在为我们提供关于独立存在的实在的客观知识的图画——一幅在自然科学中被视为不言而喻的图画，因为任何一个受过自然科学严格训练的人都能加以证明——现在已大受攻击。在说过了科学没有给我们提供关于实在的客观知识以后，紧接着的下一步就是要说不存在这样的实在。只存在着社会的

构造物。

我要再次强调我在前面说过的观点：我关于反实在论一般意义上是由权力意志、特殊意义上是由对科学的憎恨所促成的论述可以算作是一种诊断，而不是一种驳斥。如果打算将它作为一种驳斥，那么就会犯原发性谬误，即：假定对一种观点的因果性起源的解释足以证明这一观点是错误的。

超越无神论

最终的实在，就其最重要的方面来说，就是由化学和物理学所描述的实在。这是一个由我们可以方便地(但不完全确切)称之为"粒子"(它们存在于力场中)的实体所组成的实在世界。这种观点本身并不就是实在论，但它是实在论的"背景"下的一种关于世界如何构成的主张。实在论是一种"背景性的"预设前提，它表明有一种事物存在的方式。物理学是一种包含着多种理论的学科，这些理论说：这就是事物如何存在的方式。反实在论者在责难"背景性"预设前提时，并不怎么责难理论，而更多的是责难理论的地位。因为没有事物独立于我们的存在的方式，物理学便不可能告诉我们事物是怎样的。物理学只是和其他东西一样的众多社会构造物中的一种。

但是，有人肯定会说，上帝怎么样？如果上帝存在，那么他的确是最终的实在，物理学和其他的一切都依赖于上帝，不仅它们最初的创造、而且它们的继续存在都依赖于上帝。

在较早的几代人中，像本书这样的著作就必须要么包含对传统宗教进行无神论抨击的内容，要么包含对传统宗教的神学的辩护，或者作者至少必须会宣布一种谨慎的不可知论。有两位作者以在某些方面与我的精神相类似的精神来写他们的著

作，他们就是约翰·斯图尔特·穆勒和伯特兰·罗素，他们对传统的宗教发动了猛烈的雄辩性的攻击。如今没有人愿意费心思考上帝存在的问题，甚至连提出这个问题都被认为是有点不得体。宗教问题就像性的偏好问题一样：人们不在公开场合下讨论这些问题，即使那些抽象的问题也只有百无聊赖的人才去讨论。

那么出了什么事情呢？我想，大多数人都认为在西欧和北美的受教育程度较高的那部分人口中存在着宗教信仰没落的趋势。也许那是真的，但在我看来，宗教的冲动仍然像已往一样的强烈并采取了各种奇奇怪怪的形式。我相信发生了某种比宗教信仰的衰落更为激烈得多的事情。对我们这些在社会中受过教育的成员来说，世界变得不再神秘莫测了。或者更确切地说，我们不再把在世界上所看到的神秘之事当作超自然意义的表现了。我们不再把那些奇异的现象看作是上帝以奇迹般的语言来完成语言行为的实例了。奇异现象只不过是我们所没有理解的现象。这种非神秘化的结果就是我们已经超越了无神论，而达到了这样一个程度，在此：问题与我们发生关联的方式和它与早先几代人发生关联的方式不再一样了。对我们来说，如果结果竟然是上帝存在，那必然像任何其他事实一样是一个自然的事实。这样，在宇宙中的四种基本力——重力、电磁力、弱核力和强核力——之外，我们还要加上第五种力，即神力(divine force)。或者更有可能的是，我们把其他几种力看成是神力的不同形式。但它仍然是十足的物理学，尽管是神学物理学。如果超自然的东西存在，那么它也一定是自然的现象。

我举两三个例子来说明我们观点的变化。我在威尼斯大学作为一名访问教授任教时，常常走到一座漂亮的哥特式教堂，圣母德尔奥尔托教堂。人们最初的计划是打算把这座教堂称之为

圣克里斯托福罗教堂,但是在兴建过程中,在与教堂毗邻的果园中发现了一个圣母雕像,于是人们便设想这雕像是从天上掉下来的。一个圣母像从天上正好掉进属于教堂土地的果园里,这是一个奇迹,它足以保证把教堂名称改为圣母果园教堂。我说这故事的着眼点就是:如果现在在一座建筑物旁边发现一个雕像,就不会有人说它是从天上掉下来的。即使这雕像是在梵蒂冈的花园中发现的,教会当局也不会声称它是从天上掉下来的。那不是我们的一种可能有的想法,因为,在某种意义上说,我们知道得太多了。

另一个例子也是发生在意大利。我在佛罗伦萨大学任教时,我的教区礼拜堂(如果我可以这样称呼它的话)是圣米尼亚托教堂,它坐落在一座小山上,(由此)可以俯瞰城市、眺望整个佛罗伦萨城的最漂亮的建筑物之一。为什么这个礼拜堂要这样命名?事情好像是这样的,圣米尼亚托是这座城市的历史中的第一位基督教的殉道者,他大约在公元250年(3世纪)被德西乌斯皇帝统治下的罗马当权者处死。他在斗兽场上与狮子搏斗时没有被狮子咬死,但随后被砍掉了头颅。在他被斩首以后,他仍然站了起来,把头颅夹在胳膊下面,大步走出斗兽场,越过了河,走出了城。他带着自己的头颅爬上了阿尔诺南侧的小山,直到山顶才坐了下来。就是在那个遗址上,现在建起了教堂。如今的导游书籍中非常羞于讲这个故事,大多数人根本不重提此事。问题不在于我们不相信它是真的,而是在于我们甚至不会认真地把它当作一种可能性。

对世界的非神秘化的另外的一点最近的证据是都灵的覆尸布试验,这神奇的覆尸布上面印有被钉在十字架上的基督身体留下的形象,教会当局对它进行了放射性试验,结果发现它只存放了700年之久。后来的证据指出了更早的年代,而确切的日

期可能仍然有疑问。但问题的关键是，为什么我们假定试验比奇迹更可信呢？为什么上帝的神迹应当符合于 C^{14}①呢？

世界经历了非神秘化，以至于宗教不再像过去那样在公众中影响巨大，这一事实并不能在多大程度上表明我们大家都成了无神论者，而是表明我们已经超越了无神论以致使问题对我们有了不同的意义。

缺乏耐心的读者完全可能很想知道，我到什么时候才对上帝存在的问题表明某种立场。实际上，对这一问题的最好见解是罗素在一次宴会上（我当时作为一名大学本科生出席）所发表的意见。由于这一事件已经逐渐成为一种传闻，而类似的事件也曾发生在另一个我没有出席的场合，所以我想我应当按照我的记忆把实际发生的事情告诉读者。

在牛津有一个在思想上倾向于大学生的伏尔泰协会，这个协会大体上每两年左右举行一次有罗素参加的宴会（罗素是这一协会的正式的赞助人）。在我说到的那一次，我们都赶到伦敦在饭店里与罗素一起吃饭。他那时有八十四、五岁了，具有著名的无神论者的声望。对我们很多人来说，具有紧迫性的问题是罗素所接受的不朽问题具有怎样的前景。我们把这问题向他提了出来：假定你在上帝存在的问题上的看法是错误的，假定关于上帝存在的全部故事都是真的，而当你来到天国之门请求圣彼得的允许时，由于你一生都在否定上帝的存在，那么你将对……他怎么说呢？罗素毫不犹豫地说："那么，我就会走近他，就会说，'你没有给我们足够的证据！'"

① 在测定年代的试验中应用碳的同位素 C^{14}。——译者

第 二 章

我们怎样和宇宙协调一致：作为生物学现象的心灵

意识的三个特征

在上一章里，我们初步地论述了这样一种观念：世界上的事物有一种存在方式，它不依赖于我们对事物如何存在的表象。这种被我称之为“外部实在论”的观点不是被当作一种理论或者意见来看待的。毋宁说它是一种“背景性的”预设前提，某种当我们执行各种意向的行为——例如吃饭、走路、开车等——时，被我们当作不言而喻的东西。事实上，在我们的大量谈话中、在至少声称是有关独立于我们之外的世界中的物体和事态的各种形式的谈话中，在那些关于实在世界特征的各种形式的解释、陈述、描写、指令、请求、允诺等等之中，它也被我们当作某种不言而喻的东西。

只是在接近第一章结尾的时候，我才开始讨论世界中的事物实际上是如何存在的问题。至此，我们不再涉及关于哲学分析的问题了，而是实际地讨论现代科学的某些结果。就我们对世界如何运行毕竟还知道了一些东西而言，有两个现代科学的命题可以说还不是争论的对象。这两个命题不是可以任意选择

的。也可能最后结果表明它们是错的，但是由于有占压倒优势的证据支持它们，所以千年之交在我们的文明中受教育的人中还没有出现对它们的认真争论。这两个命题就是物质原子论和生物进化论。依据这两个理论，我们可以提出如下看法：宇宙完全由那样的实体所组成，我们可以把这种实体方便而不十分精确地称之为力场中的“粒子”。这些粒子常常被组成系统。而系统的界限是由它的因果关系所确定的。山峰、冰川、树木、行星、银河、动物和分子等等都是这些系统的例子。有些系统是碳基有机系统，在这些有机系统中有今天作为长期进化的物种成员而存在的有机体。有些种类的有机系统已进化为神经系统，而那些神经系统又进化为我们称之为“心灵”、即人类的和动物的心灵的东西，本书的讨论就是从这一点进入对物理学、化学、生物学的叙述。心灵这个概念有些混乱也有点可悲，但正如T·S·艾略特所说：“当我与你谈话时，我总得使用语词。”心灵这个词实际上在英语中没有一个替代词，尽管我将建议用一些其他的语词，我希望这些语词将被证明比“心灵”这个概念更有用处。

心灵的首要的和最根本的特征是意识性。我用“意识性”这个词意指那些知觉的或清醒的状态，它们一般在我们早晨从沉睡中醒来时开始、并在整个一天继续这种状态，直到我们再次入睡。意识可能停止的另一种方式就是倘若我们死了，生命划上了句号，或者成为“无意识”的。意识以许许多多的形式和变种出现。在所有这些形式中，意识的本质特征是它的内在的、质的和主观的性质，这是就这些词的特殊意义而言的，对此我马上将作出解释。

但是，首先让我们提醒自己注意我们的多种多样的意识经验。例如，想一想下面这些经验之间的区别——玫瑰的味道、酒的滋味、在后背下部的疼痛、突然回忆起10年前的一个秋日、阅

读一本书、思考一个哲学问题、为交税而担忧、在一个充满了无名烦恼的午夜中醒来、对高速公路上其他驾车人的拙劣驾驶感到勃然大怒、性欲亢进难以自持、饥肠辘辘时看到美味佳肴、希望到其他什么地方去、排队等候时的心烦之感等等。所有这一切都是意识的种种形式，虽然是被精心选择出来以说明意识的多样性，但它们并没有就穷尽实际的多种多样的意识经验。事实上，在我们完全清醒时的生活当中，以及在睡觉做梦时，都是处在一种或几种意识形式中，意识状态表现在所有那些多种多样的清醒生活之中。

尽管是这样多姿多彩，但在所有意识状态中有三种共同的特征：它们是内在的、质的、主观的（在这些词的特殊意义上）。让我们依次来考虑这些特征。在一个非常普通的空间意义上，意识状态和过程是内在的，因为它是在我的身体内部进行的，特别是在我的大脑中进行的。意识不可能脱离大脑而到处存在，正如水的液体性不能脱离水而存在，或者桌子的固体性不能脱离桌子而存在一样。意识必然发生在一种机体或某个其他系统的内部。意识的内在性还有第二个意思，那就是我们的任何一种意识状态只是作为一系列这种状态的一个要素而存在。一个人具有的像疼痛和思想那样的意识状态只是他所经历着的意识生活的一部分。每一意识状态只具有它在和其他此类状态的关系中才具有的那种同一性。例如，我的关于很久以前参加过的滑雪比赛的思想，只是由于它处在由其他思想、经验、记忆组成的复杂网络中的位置，才正好是这一思想。我的心理状态在某种意义上内在地相互联系着，这种意义是指：为了使这一种心理状态是具有那种特征的状态，它就必须与其他状态处于一定关系之中，正如由各种状态构成的整个系统必须与实在世界相关联一样。例如，如果我真的回想起参加滑雪比赛，那么就必须在

实际上有过我所参加的那次滑雪比赛，而那一次有我参加的比赛必定使我产生现在对它的回忆。因此，本体论——我的意识状态的存在本身——意味着它们是构成我的意识生活的一系列复杂的意识状态的一部分。

意识状态在某种意义上是质的，这个意义是指：对于每一种意识状态来说，都存在着一定的感知方式，都有其特有的质的特性。托马斯·内格尔在几年前提出了这一观点，他说，对于每一种意识状态来说，都有处于那种意识状态下它像是那样的某种东西。[①] 喝红酒有像喝红酒的某种滋味，听音乐有像听音乐的某种感受，这二者是完全不同的。在这个意义上说，根本不存在像是一幢房子、或像是一棵树的东西，因为这些实体没有意识。

最后，对我们的讨论来说最重要的一点是，意识状态在某种意义上是主观的，这个意义就是：它们总是由人类主体或动物主体所体会到的。因此意识状态具有我们可以称之为"第一人称本体论"的性质。那就是说，只有从某个行为主体、或有机体、或动物、或具有这些意识的自我的观点来看，意识状态才是存在的。意识状态具有第一人称的存在方式。只有作为某个行为者的经验，也就是作为一个"主体"的经验，某种疼痛才会存在。诸如像山峰那样的客观实体具有第三人称的存在方式。它们的存在并不依赖于是否被某一个主体所体验。

意识状态的主观性的一个结果就是，我的意识状态只能以一种方式被我所感知而不能被你所感知。我以一种方式了解(have access to)我的疼痛，而你却不能了解我的疼痛，但你以一种方式了解你的疼痛而我则不能了解你的那些疼痛。我在上面

---

① T·内格尔：《做一只蝙蝠像怎么回事?》，载《道德问题》(剑桥：剑桥大学出版社，1979年)，第165—180页。

的句子里用“了解”一词并不仅仅简单地意指认识的途径。它的意思并不就是说我能够比知道你的疼痛更好地知道我自己的疼痛。相反，对有些情感来说，例如嫉妒或疑忌，他人常常能够比体验这种情感的行为主体更好地知道该主体具有那种情感。对于许多诸如此类的意识状态来说，我们有时能比知道自己的情感更好地知道别人的情感。我了解与别人的状态不同的我自己的状态，这样说的意义主要不是认识方面的。它不仅仅是我如何知道这些意识状态，尽管主观性具有认识上的结果；更确切地说，我的每个意识状态由于只有我这个主体才体验到它，所以它才仅仅作为这个状态本身而存在。因此，这是构成我的意识生活的一系列状态的一部分，正如我们在讨论意识状态的内在特性时所见到的那样。

人们常常争辩说，主观性阻碍我们对意识作出科学的说明，主观性使意识超出了科学研究所能达到的范围。但是，一般来说，这种论证是建立在一种坏的三段论基础之上的。我相信，通过揭露这种三段论中的错误，我们就能够达到对主观性的更好理解。下面就是这个论证的推论过程：

1. 科学按照定义是客观的(与主观的相对立)。
2. 意识按照定义是主观的(与客观的相对立)。
3. 因此，不可能有关于意识的科学。

这个推论犯了一个错误，也就是，利用主观的和客观的这些语词的歧义所产生的错误。这些语词具有不同的含义。在这个三段论中却把它们混淆起来了。也许，对于“主观性”以及对“主观的”和“客观的”之间的区分的最普通的理解就是，一个陈述如果能够不依赖于人们的情感、态度和先入之见而被知道是真的、

还是假的，那么它就被认为是客观的。如果一个陈述的真基本上依赖于观察者的态度和情感，那么该陈述在认识上就是主观的。我把这些语词——以及客观性和主观性之间的区别——的这种意义称之为“认识上的客观性”和“认识上的主观性”。因此，“伦勃朗生于1609年”这个陈述在认识上是客观的，因为我们能够知道作为一个事实问题它是真的还是假的，而无需顾及我们对它的感觉是如何的。“伦勃朗是比鲁宾斯更好的画家”这个陈述就不是像上面那样在认识上是客观的，因为，它的真如他们所说，是一个鉴赏问题或意见。它的真假依赖于观察者的态度、爱好和评价。这就是主观的和客观的区别的认识上的意义。

但是，这些语词以及与之相关的这种区别还有一种不同的意义，我把它叫做本体论的意义。鉴于认识上的意义适用于各种陈述，所以本体论意义则涉及世界上各种类型的实体存在方式的地位。山峰和冰川具有客观的存在方式，因为它们的存在方式不依赖于是否被主体经验到。但是疼觉、痒觉、欲望以及思想、情感则具有主观的存在方式，因为它们只是由于某个人类主体或动物主体的体验才存在。前面的这个论证的错误在于，它设定由于意识状态具有一种本体论上的主观的存在方式，所以它们不可能由认识上是客观的科学来研究。但那个结论是推不出来的。我脚趾头上的疼痛在本体论上是主观的，但“塞尔现在脚趾上有一种疼痛”这个陈述在认识上则不是主观的。这是一个简单的(认识上的)客观事实的问题，而不是一个(认识上的)主观意见的问题。因此，有关意识具有一种主观的存在方式的事实，这并不妨碍我们具有客观的意识科学。科学从某种意义来说，在认识上的确应该是客观的，这个意义就是：科学家试图发现独立于任何人的情感、态度或先入之见的真理。然而，这种认识上的客观性并不排斥作为一个研究领域的本体论的主观

性。

默认点的冲突：心身问题

许多世纪以来，哲学家们都觉得意识引起了严重的形而上学问题。一个完全由力场中的物质粒子所组成的世界怎么可能包含着有意识的系统？如果你把意识设想为某种独立的、神秘的、不同于物质或物理实在的现象，那么看来你可能就不得不接受传统称之为二元论的观点，这种观点认为宇宙中有两种根本不同的现象或实体。但你倘若试图否定二元论并否定意识作为某种不可还原的主观的东西而存在，那么看来你就不得不接受唯物主义。你不得不认为，意识就像我在前面所描述的那样，也像我们大家事实上对它所体验的那样，实际上并不存在。如果你是一个唯物主义者，那么你就一定会说，实际上并不存在诸如第一人称的、主观的本体论的意识那样的东西。许多唯物主义者继续使用意识这样的词汇，但十分明显的是，他们用这种词汇意指不同的东西。唯物主义和二元论这两种观点直到目前在哲学上都是非常常见的。

二元论有两种特色，实体二元论和属性二元论。按照实体二元论，宇宙中有两种根本不同的实体，物质的对象和非物质的心灵。这种观点可追溯到古代，但最著名的提倡者是 17 世纪的勒内·笛卡尔。的确，实体二元论在笛卡尔之后有时就被称之为笛卡尔主义的二元论。属性二元论观点认为物体有两种在形而上学上不同的属性。一种是物理的属性，如重量为三磅；另一种是精神的属性，例如感到痛苦。一切形式的二元论都认为，精神和物质这两种类型的东西是互相排斥的。如果它是精神的东西，那么作为精神的东西，它就不可能是物质的；如果它是物理

的东西，那么作为物理的东西，它就不可能是精神的。

如今许多哲学家仍然坚持某种形式的二元论，尽管通常是属性二元论而不是实体二元论。但是我认为，最讲求实际的哲学家则主张某种形式的唯物主义。他们并不相信在物理世界的物理特征"之外或之上"还存在着意识这种东西。唯物主义有许多不同的种类，我甚至不想把它们都开列出来，但下面是一些最著名的例子：

> 行为主义说：心灵归结为行为或行为的趋向。例如，感到痛苦仅仅是陷入痛苦的行为或者趋向于陷入这种行为。
>
> 物理主义说：心理状态只是大脑的状态。例如，感到痛苦只是使你的C—神经纤维受到刺激。
>
> 功能主义说：心理状态是由它们之间的因果关系来规定的。按照功能主义的看法，一个物理系统（无论是大脑还是别的东西）的任何状态——它与输入刺激以及系统的其他功能状态具有直接因果关系，也与输出行为有直接的因果关系——都是一种心理状态。例如，感到痛苦就是处于一种由某些周边神经末梢的刺激所引起的状态，反过来结果又引起某些行为和某些其他的功能状态。

强人工智能论说：心灵只是被装进大脑中的计算机程序，或许也是被装进别的种类的计算机中的计算机程序。例如，感到痛苦只是被装进了痛苦的计算机程序。

尽管有这种多样性，就我所知，所有当代的唯物主义形式都具有共同的目标，就是力图通过把一般的精神现象、特别是通常所理解的意识，归结为某种形式的物理的或物质的东西，从而摆脱它们。我在上面所提到的每一种形式的唯物主义都是一种

"仅此无他"的理论("nothing but" theory),例如,每一种唯物主义都否定痛苦是内在的、质的、主观的精神现象,相反,认为它们"除了"是行为,计算机状态等等,"别无他物"。

在我看来,无论是二元论(不管是实体二元论还是属性二元论)还是任何一种形式的唯物主义都决不可能是正确的,而以下事实——即我们继续用"精神的"和"物理的"、"心"和"身"这些古老而陈旧的词汇来提出问题、并力图回答这些问题——,应当是一种警告,表明我们在如何论述这些问题及其答案上正在犯某种根本性的概念错误。一方面,任何形式的二元论都使意识的地位和意识的存在完全成了神秘的东西。例如,我们怎么能设想意识和物理世界之间的任何种类的因果相互作用呢? 由于设定了一个独立的精神领域,二元论者不可能解释这个精神领域是怎样与我们都生活在其中的那个物质世界相联系的。另一方面,唯物主义看来也显然是错误的:它最终都否定了意识的存在,从而也否定了那些首先产生这个问题的现象的存在。那么出路何在呢? 在二元论的万丈悬崖和唯物主义的无底深渊之间[①]能够有一种选择吗? 我想出路是有的。

我希望表明,这一争论是默认点之间的一种冲突。我已经不加修饰地表达了每一种观点,但要看一看它们似乎能够有多大的吸引力。一方面,看来显而易见的是,我们都有心灵和肉体,或者至少在我们的生活中,存在着物理的和精神的特征。另一方面,我们恰恰似乎知道,世界是完全由物理的粒子和它们的物理属性所组成,其中包括由粒子构成的巨大组织的物理属性。

我们除非了解在每一个互相冲突的默认点背后的力量,否

---

① 原文……between the Scylla of dualism and the Charybdis of materialism……意为在二元论和唯物论两大危险之间。Scylla 是神话中位于 Charybdis 涡漩对面的一块危险的怪石,上有六头怪兽,此处中文为意译。——译者

则就不会充分地理解心身问题的持久性或互相对立的立场的吸引力。二元论似乎与常识相一致。正如笛卡尔本人所说，我们大家都具有自己的意识经验，我们能够很容易地看到这些意识经验与我们周围的物质世界是不同的。我们每个人都有自己的内在的思想、情感、痛觉、痒觉、欲望以及视觉等。在此之外，还有一个由客观存在的、三维的物质对象组成的世界，一个由椅子、桌子、树木、山峰、瀑布等组成的世界。还有什么比这更明显的区别吗？

况且，当我们考虑我们的意识自我和肉体之间的关系时，如果认为除了我们的肉体以外我们的自我便什么也没有了，那看起来简直是太恐怖了。如果认为当我的肉体被摧毁了，我就不再存在了，那似乎也太令人感到可怕了，即使我暂且鼓起勇气能够承认我自己将来不存在，但要承认我最深爱和钦佩的人的最终消逝则要难得多。一想到如此美好的人们竟由于其身体的不可避免的死亡、腐烂和毁灭而消失得无影无踪——这些身体归根到底只是像其他任何人的身体一样，是世界上的物质对象，那似乎就太恐怖了。简言之，二元论不仅同关于我们的经验的最显见的解释相一致，而且也满足了我们对于生存的非常深切的渴望。

我过去常常以为，二元论可能是西方文化的一种特殊产物，但是当我在印度孟买的一次讲习班上与一个东方的宗教人物在同一个讲坛上发表演讲时，我十分吃惊地发现，他竟然也相信一种二元论。他在讲话的开头说，“我们每个人都是亦心亦物”。

另一方面，唯物主义也是颇有说服力的。我们已经历了几个世纪的科学进步，如果（起码）有一件事是我们所知道的，那就是世界完全由力场中的物质粒子所组成。如果我们假定有类似实在的意识现象这类东西存在，那么人们怎么能够设想我们认

为这些现象与物质粒子组成的世界协调一致呢？难道我们能够设想灵魂在分子中跑进跑出，或者能够设想灵魂莫名其妙地附着在大脑之上，用某种形而上学的胶水粘贴上去，并设想当我们死了灵魂就脱离了人体？看来，根据我们对世界的科学理解，我们能够解释我们自身存在的唯一方式是承认一切事物都是物质的。除了物质的实在之外没有任何东西存在——在物质实在"之外或之上"没有任何东西。

这看来是一个典型的无法可解决的哲学问题。我们摆出了两个互不相容的选择，抛弃其中任何一个似乎都是不可能的。但据说，我们又必须在这两者中选择一个。因此，这个课题的历史就成了这两个方面的争斗史。据说在意识和心身关系问题上，我们必须在二元论和唯物主义之间进行选择，前者坚持精神的不可还原性，后者赞成心灵的纯粹物理性存在，坚持意识必须是可还原的因而是可消除的。坦率地说，正如传统上所理解的那样，这两种默认点都包含着是荒谬的东西。那就是——这又是典型的、看来是不可解决的哲学问题——我们从看来是常识性的立场出发，但当我们揭示它的内涵时，这一立场就显得具有不可接受的结果了。因此，对于我们每个人都既有心灵又有肉体这样一个被普遍接受的默认观点的内涵如果以传统的方式加以揭示，那就是认为我们的意识脱离物理世界四处飘荡，而不是我们普通的生物学生命的一部分。唯物主义的默认点认为世界完全由物质的或物理的实体所构成。它的内涵如果按照唯物主义者通常采取的方式来加以揭示，那就是认为不存在作为某种不可还原的精神性的东西的意识。唯物主义者们在经过一番绕来绕去的圈子以后，一般都最终否定意识的存在，但他们中的大多数人感到太为难所以不便直截了当地说"意识不存在，无论是人还是动物都决没有意识"，而是对"意识"进行重新定义从而使

它不再是指内在的、质的、主观的精神状态，而是指某种第三人称的现象，这种现象在那种我已解释过的意义上，既不是内在的、质的，也不是主观的。意识被归结为身体的行为，归结为大脑的计算状态，归结为信息过程，或者被归结为物理系统的功能状态。在这一方面，丹尼尔·丹尼特是典型的唯物主义者。在丹尼特看来，意识存在吗？他决不会否定它。那么意识是什么呢？它不过是被装进大脑的某些计算机程序[①]。

我认为，这样的回答恐怕不成。意识是内在的、主观的、第一人称的、质的现象。任何排除这些特征的、有关意识的说明都不是对意识的说明，而是对别的什么东西的说明。

我相信，解决这个问题的正确方法是对这两种选择都加以拒斥。无论是二元论还是唯物主义，两者都是建立在一系列错误的假定之上的。主要的错误假定就是认为，如果意识真的是主观的、质的现象，那么它就不可能是物质的物理世界的组成部分。的确，如果按照自17世纪以来这些术语之被定义的方式，那么，这种假设的界定就是对的。按照笛卡尔对"心灵"和"物质"的定义方式，心灵和物质就是互相排斥的。如果某种东西是精神的，它就不可能是物理的；如果它是物理的，它就不可能是精神的。我建议我们必须不仅抛弃这些定义，而且要抛弃"心灵"、"意识"、"物质"、"精神的"、"物理的"这些传统的范畴以及我们的哲学争论中所有其他按照传统方式诠释的那些范畴。

现在让我们来看一看，如果力图坚持传统的定义会发生什么情况。意识是发生在大脑中的一种生物学过程，正如消化是发生在胃和其他消化道中的生物学过程一样。由此看来，意识

---

① D·丹尼特：《被解释的意识》（波士顿：利特尔布朗公司，1991年）。

是物质的，从而我们就有了一种唯物主义的说明。但是且慢！意识具有第一人称的本体论，因而不可能是物质的，因为物质的东西和物质的过程都有一种第三人称的客观的本体论。因此，看来意识是精神的，这样我们就有了一个二元论的说明。

如果我们接受了这些定义，那么我们就会陷入矛盾。要解决这种矛盾，就得抛弃这些定义。现在我们有足够的生物学知识去知道这些定义是不符合事实的。要提醒我们自己注意事实，提醒我们自己注意我们实际上所知道的东西，这向来都是一个好的想法。我们确确实实地知道，我们的全部意识状态都是由大脑过程所引起的。这个命题还不是有问题的。许多哲学家心里都有一个难解的谜团，即大脑过程怎么可能引起意识，我想，许多神经生物学家还面对着一个更为严重的谜团——大脑过程如何在事实上引起意识的。但在我们进入对这个问题的讨论之前必须接受的一件事就是，大脑过程事实上的确引起意识。那又给我们留下第二个问题：大脑过程所引起的这种意识是什么？意识和大脑过程之间的因果关系难道不会迫使我们接受二元论——即作为原因而行事的物质大脑过程和作为结果的非物质的主观意识过程的二元论？

我并不认为我们必须要么接受二元论，要么接受唯物主义。我们要记住的关键之点就是意识是和其他生物学现象一样的一种生物学现象。诚然，意识有其独特的特征，最引人注意的特征是如我们在前面所论的主观性特征，但这并不妨碍意识是大脑的更高层次的特征，正如消化是胃的更高层次的特征，或液体性是构成我们的血液的分子系统的更高层次的特征一样。简言之，回应唯物主义的方法就是指出它忽略了意识的实际存在。战胜二元论的方法就是直接拒绝接受那些把意识说成是某种非生物学的东西、不是自然世界的组成部分的范畴系统。

我说过我们不应把二元论看成是西方哲学特有的一种理论。东方的宗教人物也欢迎它，这一事实说明了它有更为广泛的吸引力。尽管可以说它是“多文化的”，但它并不是普遍的。我的一位非洲朋友曾告诉我在他家乡的非洲语言中，像我们所说的心身问题甚至连陈述出来都不可能，他的话给我留下了深刻的印象。现在我打算对这种欧洲的概念范畴进行修改，从而使这一问题再也不能以传统的表达方式来陈述。假定意识及其全部主观性是由大脑中的过程所引起；假定意识状态本身是大脑的更高层次的特征。只要你承认了这两个命题，那么就没有什么形而上学的心身问题留下来了。只是在你接受了带有心理的和物理的、心灵和物质、精神和肉体这些相互排斥的范畴的词汇表时，传统的问题才会产生。当然，意识仍然是特殊的生物学现象。意识具有第一人称的本体论，因而不能被归结为具有第三人称的本体论现象，也不能为了有利于具有第三人称的本体论现象就将之消灭。但那只是一个有关自然界如何运作的事实而已。某种大脑过程引起意识状态和意识过程，这是一个神经生物学的事实。我极力主张我们应当承认这些事实，而不要接受那个以传统方式附加于这些事实的形而上学包袱。

当我说大脑是一个生物学的器官，意识是一种生物学的过程时，我当然不是说、也不意味着，不可能由非生物的物质制造一种人工的头脑，它也能够引起并且维持意识。心脏也是一种生物学器官，泵血过程是一种生物学过程，但制造一个泵血的人工心脏是可能的。在原则上，没有理由说明我们何以不能也类似地制造一个能引起意识的人工的大脑。需要强调的一点就是，任何这样的人工大脑都必须复制人和动物的大脑之产生内在的、质的、主观的意识状态的真实原因。仅仅制造类似的输出行为本身是不够的。

我们可以把这些看法总结为以下几个命题:

1. 意识是由内在的、质的、主观的状态和过程构成的。因此,它具有第一人称的本体论。

2. 由于意识具有第一人称的本体论,因而它不能像热、液体性、固体性之类的其他自然现象那样被还原为第三人称现象。

3. 意识首先是一种生物学现象,意识过程是生物学过程。

4. 意识过程是由大脑中的较低层次的神经过程所引起的。

5. 意识是由在大脑结构中所实现的较高层次的过程构成的。

6. 就我们所知,在原则上,没有理由能够说明我们何以不能制造出一种同样也能引起并实现意识的人工大脑。

事情就是这样了。这就是我们对意识与大脑之间的形而上学关系的说明。无论在什么地方我们甚至都没有提出二元论和唯物主义的问题。它们已经完全成了过时的范畴了。

这样我们就把意识加以“自然化”了,事实上,我对这种观点加上的名目是“生物学的自然主义”(biological naturalism):按照这种观点,“自然主义”是由于心灵是自然的一部分,而“生物学的”是由于对精神现象的存在的解释方式是生物学的——与之相对的有例如计算机式的、行为的、社会的或语言的解释方式等。

我相信,这种方法是促成哲学进步的方法之一。当你碰到一个难以处理的问题,诸如有说服力的默认点之间的冲突所表现出来的那样的问题时,不要躺下来接受这个问题,而是要站起来,走到这个问题的背后,看一看这个问题所提出的可能的选择背后的假设是什么。在这种情况下,我们没有通过摆在我们面前的可能选择来回答问题,而是克服这个问题。这问题就是,二

元论和唯物主义是对精神的正确分析吗？回答是：如果像传统的方法所设想的那样，那么这二者都不是正确的分析。如果按照修正了的方法，那么二者都是正确的分析。因此最好是完全拒绝“唯物主义”和“二元论”这些词汇，并重新开始。因此命题1—5给出了回答。这种观点甚至可以更为简洁地概括为：意识是由大脑过程所引起，它是大脑系统在更高层次上的特征。

我们所遵循的方法的起点是：提醒我们自己注意关于世界如何运作我们所知道的东西。在这种情况下，我们知道，意识存在于状态和过程之中，这些状态和过程在本体论上是主观的，它们是由大脑中的过程所引起的，并且是在大脑中得到实现。然后，我们看到，从我们对事实的知识中形成的图画同摆在我们面前的传统的两种选择都不相一致，这两种选择就是二元论和唯物主义。所以我们的下一步就是要问，这两种理论所设定的、使最初的问题显得不可解决的东西是什么？对这个问题的回答就是：它们像笛卡尔那样设定，心与身、物质和意识的范畴是互相排斥的。那么我们的解决办法就应当是摆脱这些范畴。如果这样做了，就会发现我们能够不依赖于我们的哲学承诺而毫无矛盾地接受我们所知道的所有事实。

意识的不可还原性

我已说过，按照科学还原的标准模型，意识的主观性使它不可能还原为第三人称现象。但是，这到底为什么呢？这个问题可以表述如下：正如我所一向坚持认为的那样，如果意识是一种像（细胞）有丝分裂、减数分裂或消化那样的普通生物学现象，那么我们就应当能够确切地说出意识是怎样像有丝分裂或消化那样还原为微观现象的。因此，例如在消化的实例中，只要你说出

了有关酶、肾素和碳水化合物的分解等等全部情况，那么就没有什么别的东西可说了。除了这个情况以外，没有任何进一步的消化属性了。当然，对这些过程还可以进一步描述其更加微观的要素，例如夸克和介子的行为，直到最后我们达到最基本的量子现象。但是在意识中，情况似乎有所不同。因为一当我们通过丘脑以及各种皮层中的神经冲动、或者为此通过夸克和介子说明了意识的因果性基础之后，似乎还有一种现象给遗漏了。就意识来说，在我们对它的神经生物学基础作了完全的因果性说明以后，还有一种不可还原的主观性因素给漏下了。那怎么办呢？难道迫使我们接受属性二元论吗？

为了回答这个问题，我要稍微多说几句关于科学的还原问题。科学还原有许多不同种类，而且科学还原这个概念本身并不清楚。但是为了解决我们现在的问题，我们需要区分两种还原：我把其中一种叫做"排除性"还原，另一种叫做"非排除性"还原。排除性还原通过指出某种现象实际上不存在，指出它是一种假象，从而排除这种现象。例如，当我们解释日升和日落现象时，在某种意义上说，我们是在排除日升和日落现象，因为我们指出这些现象仅仅是假象。太阳实际上并没有落到山后去——而是地球绕其轴心旋转使太阳显得好像落下去了。

这种排除性还原不同于对一些特征(如液体性和固体性)的非排除性还原。对于固体性我们可以通过网络结构中的分子振荡运动来给予完全的因果性解释。只要分子以这种方式运动，那么，这些物体就不可能被其他物体所穿透。它们支撑其他物体等等。固体性可以通过微观要素的行为加以因果的解释，因此，我们可以通过它的因果性基础对固体性重新加以定义。把固体性还原为分子运动就是一种非排除性的因果性还原。桌子不仅仅看起来是坚固的，它原本就是坚固的。

但是,问题就在这里,我们不能也把意识还原为这两种运动中的任何一种。为什么不能?我们不能对意识实行排除性还原,因为排除性还原的模式应当是指出被还原的现象只是一种假象。但在涉及到意识的地方,"假象"的存在就是实在本身。这就是说,如果在我看来我是有意识的,那么我就是有意识的。除了这一系列诸如此类的"看起来似乎是"的现象以外,没有别的东西。在这方面,意识现象同日落现象是不同的。因为在太阳实际上并没有落到山后时我可能具有太阳落山的假象。但是如果我不是有意识的,我就不能像那样具有意识的假象。意识的"假象"与意识是同一的。

我们能够从事,比如说,把固体性还原为它的微观物理基础的工作,但是为什么我不能也像这样从事把意识还原为它的微观物理的因果基础的工作呢?好吧,我相信,如果我们愿意撇开主观性而只讨论意识的原由,那么我们是能够从事这种还原工作的。我们可以,比如说,在医术上达到如此精明的程度以至于能够用脑窥镜来观察一个人的大脑,并且仅仅由于我们能够看到相应的神经元放电就知道他的肘部有疼痛。对于科学的目的来说,我们甚至可以把肘部的疼痛定义为大脑中某个地方发生的一系列某些种类的神经元放电。但在这里我们忽略了某种东西,某种对于我们的意识概念来说是本质的东西。我们所忽略的就是主观性。意识具有第一人称的本体论,因此我们不能对意识实行对第三人称现象所能够实行的那样的还原而不遗漏其本质特性。请注意,当我们把固体性还原为分子运动时,我们没有考虑遭遇这个固体对象的人的主观经验。我们直接地撇开了主观经验,因为它们对于我们的固体性概念并不是本质性的。但是,我们不能撇开意识的主观经验,因为把握意识的概念的全部关键之点首先是要有主观的第一人称现象之名。尽管意识同

其他生物学现象一样是一种生物学现象,但它的主观的第一人称本体论使我们不可能像对诸如消化或固体性等第三人称现象那样把它还原为客观的第三人称现象。

副现象论的危险

为了进行论证,假定我到现在所说的都是正确的:即意识的确是由大脑的较低层次的生物过程所引起,而意识本身则是大脑系统的较高层次的特征。仍然囿于二元论范畴的传统的哲学家会直截了当地提出如下反对意见说:照这种看法,意识就一定是副现象的了。他们这样说的意思是,意识虽然是由大脑过程所引起,但它本身不能引起任何东西。它只是由大脑所排出的一种无实质的附随物,但它本身不能做任何事情。的确——正如反对者们更具进攻性地强调的那样——,从到目前为止我所作的说明中必定会得出,意识是一种附随物,它不会作为原因而起作用来产生任何东西。因此,比如说,如果你抬起你的手臂,你会以为,你的有意识的决定引起你的手臂抬起来,但事实上,我们大家都知道,在神经原水平上,在运动皮层、神经传导物,特别是乙酰胆碱,轴突端板,肌肉纤维以及其他各种神经生理学方面的情况足以对你的手臂的运动作出详细的因果性说明,而毋需涉及意识。所以,任何对意识的实在论说明,似乎都如我所提出的那样,肯定会把它表现成副现象论的。它肯定把意识表现得完全无用、与世界上所发生的事情毫无关系。

那么,我们将怎样回答副现象论呢?人们会立刻产生一种想法:如果在生物学上有某种东西同人与动物的意识一样的精巧、丰富和结构完善,但却与实在世界没有任何因果关系,那它将是不可思议的东西,它是与生物学史上曾经出现过的任何东

西都不一样。根据我们关于进化论的知识，副现象论不可能是正确的。当然这还不是对副现象论的决定性的攻击，但这至少可以使我们对副现象论的思想嗤之以鼻。那么，怎样回答它呢？让我们再次看一看问题的背后，问一问被副现象论的挑战预设为前提的东西是什么？

因果性的标准模型，儿童得到的最早的关于原因的经验，我们所具有的最原始的因果概念，就是一个对另一物体施加物理压力的物体的概念。皮亚杰对儿童的早期发展的研究表明，儿童最初步的因果概念就是"推拉"概念①。一个物体推动另一个物体，而且儿童自己也推拉一些物体。儿童就是这样获得他或她的最基本的因果概念的。随着儿童对世界如何运作有了较多的理解——更重要的是，随着我们对世界如何运作有了科学的理解——时，我们便有了更加扩展和更加丰富的因果关系概念。然后，我们可以知道，因果性一般地就是一事物使另一事物得以发生的问题，因此，我们不仅能够谈论建筑物倒塌的原因，而且能够谈论战争的原因，经济不景气的原因，精神病的原因以及通俗文化中的变化的原因。简言之，因果性不仅是一个推和拉的问题，而且是某事物引起他事物发生的问题。

让我们稍微想一想在实际生活中意识的运作如何使事物发生的吧。我们有意识地抬起手臂，我的有意识的努力引起我的手臂抬起来。我的有意识的努力实际上产生了我手臂的位置的变化。对实际生活中所发生的这种事情我们不假思索地毫不怀疑。当我们开始对事物何以可能发生，对经验到的因果关系如何得以与我们的"科学的世界观"相一致的问题有了怀疑论的哲

① J·皮亚杰：《儿童的物理的因果性概念》(纽约：哈考特·布雷斯公司，1930年)。

学疑问时，我相信我们是在把残存的二元论同极端朴素的因果关系概念结合起来了。如果我们从推拉和台球撞击的因果模型出发，那么对于精神状态竟能引起物理变化就会觉得迷惑不解。如果我们同二元论者一道认为“精神的”东西不是“物理的”世界的组成部分，那么就会感到更加迷惑不解。

但是，假如我们对这两种设定都加以拒斥，假定我们从我们独立知道的东西出发。假定我们从心灵影响身体，身体影响心灵这个事实出发，并由此前进，那就是说，让我们一开始就从自身经验出发设定我们大家都知道的东西——意识和其他物理事件之间存在着因果关系。例如，当我有意识地打算举起手臂时，我的意识状态引起我的手臂举起来；当我撞到一个固体物上时，这个物体的作用引起我产生疼痛的感觉。让我们至少暂时地开始接受这些事实，然后重新绘制概念的方位图从而精确地反映这些事实。

这样来重新绘制反映事实的概念方位图的做法是哲学和科学理解的发展的特色。对牛顿力学的早期反对意见认为重力作为一种原因性的力量似乎意味着一种“超距作用”。为了避免超距作用的荒谬性，我们似乎不得不认为引力是一种把各种天体都连结起来的看不见的线的问题。如今，已没有人提出这种反对意见了。我们有了丰富得多的因果概念，其中包含引力场。为了坚持一个星球对另一个星球的因果性作用，我们不再假设必须有一种把两个物理对象联系起来、从而使它们能够互相推拉的物理对象了。

但是，反对者将会再一次地提出问题说：“心灵影响肉体何以可能?”也就是说，反对者将会抱怨说，仅仅直率地认为凭直觉感到副现象论是错误的，那是不够的。对这种感觉能够提出什么根据吗？当我们把概念方位图重新绘制得使心身的因果关系

成为可能时，这幅图看起来应当像什么样子呢？

我们的第一步是抛弃那种以为一切因果关系都是一物推或拉另一物的状况。事实上，并非所有因果关系都是像台球碰撞那样的因果关系。第二、也是最后的一步就是，无论如何要提醒自己注意在各种物理系统中因果性是如何起作用的。比如，如果你想到你的汽车发动机的行为，你就会知道，在因果关系上有不同的实际描述的层次。在一种层次上，我们谈论活塞、汽缸、火花塞的作用以及汽缸中的点火爆发。在较低的一个层次上，我们可以谈论电子通过电极的传导、碳氢化合物的氧化、合金的分子结构以及新的化合物如一氧化碳、二氧化碳的形成等。这是对发动机行为描述的两个非常不同的层次，但在这两种描述之间并没有任何不相容的地方，因此，把高层次的描述看作副现象的或在因果关系上是不真实的东西的看法是没有道理的。当然，自然界中一切事物都必须追根问底到达最基础的层次——夸克、介子、亚原子粒子的层次。某一给定的因果层次建基于更加基本的层次，最终达到微观粒子的基础层次，这一事实并不表明较高层次在因果关系上是不真实的。简言之，对精神的副现象论的论点就像对活塞和汽缸的副现象论的论点一样，并不是强有力的论点。你能够给出低层次的因果说明这一事实并不意味着较高的层次不是真实的。那就是说，我们指出任何意识层次上的解释都基于更基本的物理现象，这一点并没有对我们关于意识的因果有效性的暂时接受构成威胁，因为高层次的因果性解释基于低层次上的更基本的微观—物理的解释，这对任何物理系统来说都是适用的。指出汽车活塞的固体性可以通过合金的分子行为来解释，这并不能证明这种固体性是副现象的；同样，指出意向性可以通过神经元、突触以及神经传导纤维来解释，这也并不能证明意向性是副现象的。

把我们对副现象论的回答总结起来，我们就可以看出在副现象论的论据中贯穿着三个错误：

1．认为精神的东西不是物理世界的组成部分的二元论假设；

2．认为所有因果关系必定是按照一些物理对象冲撞其他物理对象、即台球撞击式的因果性模式的假设；

3．认为任何原因层次，如果能够通过更基本的微观结构来对该层次的功能作出说明，那么这个起始层次在因果关系上就是不真实、是副现象的、而不是有效的假设。

我相信，所有这三个假设都是站不住脚的，事实上都是错误的，一旦揭示出它们的错误性，我相信，就再也没有任何理由说意识是副现象的了。

我想在这里把我的立场加以明确地澄清。我并不认为副现象论的错误是一个逻辑问题。就逻辑的可能性来说，也许会得出心理状态全都是副现象的因而不起原因作用的结论。这样一种可能性在逻辑上是可以设想的，但就我们所知，有意识的心理状态作为原因起作用产生我们的行为，这只是一个关于世界如何运作的平常的事实。世界也可能成为另一个样子，但这是一个关于它在事实上到底怎样的问题。我已试图消除怀疑这一事实的依据。我已试图消除那种以为意识必定是副现象的依据，但我并没有证明副现象论在逻辑上是荒谬的。我相信副现象论是错误的，但这里所说的错误的形式是经验性的错误，而不是逻辑的荒谬性。如果副现象论结果真的成了正确的，那将是世界历史上的一场最伟大的科学革命，它会改变我们对实在的全部思维方式。我在这里的目标是要消除那些以为副现象论一定是

对的理由。

意识的功能

这就提出了一个问题：意识在进化上的功能是什么呢？它的进化论价值是什么呢？它是干什么的呢？它对生存有什么好处？

这个问题有时是以一种辩驳的和夸张的口气提出来的，似乎暗示意识可能没有什么意义，也许它只是附带出现，没有意识我们也照样可以发展起来。提出这种意见是非常奇怪的，因为我们所做的对于人类这个物种的生存非常重要的许多事情都需要有意识：如果你处在昏迷状态，那么你就不能吃饭，不能性交，不能养育子女、不能猎食、不能种庄稼，不能讲话，不能组织社会集团，也不能医治疾病。这种辩驳性的暗示就是认为我们能够以某种方式设想一些生物，它们如同我们自己那样发展出做上述这些事情的种种方法而毋需有意识。

当然，我们可以想象任何我们所喜欢的科幻作品，但在实际世界中，人类和高等动物一般所采取的方式就是通过意识活动。我们可以想象某些植物用光合作用以外的方法来产生食品，但这并不表明光合作用在进化中不起作用。在实在世界中，植物的生存需要光合作用，人的生存需要意识。

关于意识在进化方面不起作用的主张确有使人极为困惑之处，因为非常明显的是意识起了大量这样的作用。在这个问题上，怀疑论者在提出怀疑性的挑战时，我相信，他们心照不宣地仍然假定着一种心身二元论。情况是这样的。我们在探讨某种具有共同表型的有机物的(phenotypical)特征的进化作用的问题时，通常采用的方法就是想象这种特征不存在，同时保持其余的

自然常项，然后，再来看发生什么情况。当你想象植物不能进行光合作用、或者鸟不能飞翔，同时保持其余的自然常项，你就会知道这些特征在进化上的作用是怎样的了。那么我们试着把这种方法用于意识看看。想象我们大家都陷于昏迷状态，而且都倒卧在地，无依无助。你会看到，我们会很快死灭。但是，怀疑论者对这个问题并不这样想象。他们想象我们的行为仍旧一样，只是没有意识罢了。但这恰恰是没有保持其余的自然常项，因为在实际生活中能使我们得以生存下去的许许多多行为都是有意识的行为。在实际生活中，你不可能去掉意识而保持这种行为。假定你能够这么做，那么你就是假定了意识不是物理世界的一个普通的物理部分。换言之，这就是假定了二元论对意识的说明。因此，对关于意识在进化上的作用的怀疑论预设了这样一个观点，即：意识已经不是我们大家所生活的物理的生物学世界的一个普通的部分了。

意识、意向性和因果性

我一直在谈论的好像就是意识可以作为原因起作用，其方式就像例如爆炸掀倒了一幢房子那样。但是意识状态——例如一种意图或者一种愿望——一般地是通过代表它所引起的那种事件来发挥作用的。例如，我想喝水，于是我就喝水。在这里，喝水这个结果，在意识中是喝水的愿望这个原因所代表的。这种精神的因果性我称之为“意向的因果性”，其理由到第四章再讲。在这里，我只想对有意识的生物(beings)必定表现世界上的物体和事态、必须依据那些表象进行活动这个令人惊异的属性谈谈看法。大多数(但不是全部)意识现象的一般特征就是它们表示世界上的物体和事态。事实上，这里讨论的意识的最重要

的特征就是:意识和我们人类必须想象世界上的物体和事态的能力之间有一种本质的联系。具有这种特征的是信念和愿望、希望和恐惧、爱和恨、骄傲和羞耻以及知觉和意图。这种特征在哲学上有一个专门的名称:“意向性”。意向性是心灵的一种特征,通过这种特征,心理状态指向,或者关于、论及、涉及、针对世界上的情况。这种特征的独特之处就在于为了能够被我们的意向状态所表现,对象并不需要实际地存在。因此,小孩子能够相信在圣诞之夜圣诞老人会到来,尽管圣诞老人并不存在。

并非所有的意识状态都是意向性的,也并非所有意向状态都是有意识的,因此,例如,存在着焦虑或兴奋的有意识的情感,对于这些情感,并不存在这样一个问题要回答:“你对什么感到焦虑或你对什么感到兴奋?”这些是意识的非意向性形式。当然,还有许多意向性形式不是有意识的。甚至在我熟睡时,我还有信念和愿望、希望和恐惧。我的这个说法是正确的,即:即便在我完全无意识时,我仍相信比尔·克林顿是美国总统。但这种信念当时以一种无意识形式存在。它仍然具有它的意向性,但它不再是有意识的。

尽管并非所有的意识状态都是意向性的,也不是所有意向状态都是有意识的,然而,意识和意向性有一种本质的联系:我们只有通过意识才能理解意向性。有许多意向状态不是有意识的,但它们是属于能够潜在地成为意识的那样一种情况。

在下面两章中,我要考察意识的结构和意向性的结构。

第 三 章

心灵的本质:意识及其结构

按照素朴的看法,人们可能以为,意识是最好理解不过的现象了。归根到底,在我们无论是醒着还是梦里的全部生活中,难道我们不是始终与自己的意识直接打交道吗?还有什么比直接地描述我们自己的意识经验更容易的事呢?然而,这件事却并不是这么容易的。如果你试图描述你的意识,那么,你就会发现,在很大程度上,你都是在描述你近旁的物体和事件。在你描述你的内在的肉体感觉、情绪、情感和思想之后,你通过描述你有意识地感知到的那些对象来描述你的意识的内容。如果你环顾房间看到椅子、桌子,为了描述你的意识,除了描述你所看到的椅子、桌子以及这些东西对你产生的印象以外,不存在任何要描述了。即使你要描述的是关于不在场的物体或过去发生的事件的有意识的思想,关于你的意识状态,你必须要说的大部分东西仍然是关于这些不在场的物体和过去的事件的。对意识进行描述的困难之一就是,意识似乎与你近旁的诸如椅子、桌子不同,它们是观察对象,而意识本身似乎不是观察对象。

对意识进行说明的第一个困难来自意识与观察的特殊关系。我们能够观察山川、海洋之类的东西,但却不能以同样的方式来观察意识,因为唯一可供观察的东西就是观察活动本身。

对于意识本身来说，我们不可能像对其它观察对象那样把观察和被观察的东西加以区分。我们在后面将要谈到，这一点对于内省理论具有重要的影响。

说明意识的第二个困难就是，我们承袭了一种长期的哲学传统，这种传统拒绝把意识作为我们都生活于其中的普通的、自然的、“物理的”世界的一部分来看待。意识被当作某种神秘莫测的东西，某种在世界之外或在世界之上的东西，某种与其余自然界相脱离的东西，而不是普通物理世界的一部分。一方面，二元论者把意识看作一种在形而上学上独特的、非物理的现象。另一方面，唯物主义者则否认意识作为一种实在的、不可还原的现象的存在，并坚持认为根本没有在以第三人称词语描述的“物质的”或“物理的”过程之外或之上的意识这种东西。我的立场如我在第二章中所解释的那样，与上述两种观点都不同。我坚持认为意识是一种不可还原的现象，这可能会使我的看法听起来好像是属性二元论的观点，但我同时还坚持认为意识是像消化或光合作用那样的一种普通的生物学现象，这又会使我的看法听起来像是唯物主义的观点。我的一些评论者一直把我描绘为唯物主义者，另一些评论者则把我描绘为二元论者，这也许没有什么令人感到奇怪的。正像哲学上经常出现的那种情况一样，摆脱这种默认点的冲突的出路是作出一种概念上的修改。问题并不涉及我们对事实的了解，而是涉及我们承继下来的、用于描述事实的那套范畴。一方面，我们具有科学知识——这是有关“物理世界”的知识——的模型，同时我们又继承了一种哲学传统，它认为意识不是物理世界的一部分。如我们在第二章中所指出的那样，出路是应当抛弃这套范畴——特别是抛弃那种认为“物理的”和“精神的”是表示互相排斥的两类事物的名称的观念。一旦我们认识到，意识是像任何其他生物学现象一样

的生物学现象，那么我们就能认识到，在某种意义上它当然完全是“物质的”。它是我们的生物学的一部分。但另一方面，意识不可能还原为任何只能用第三人称的物理语词来描述的物理现象所构成的过程。因此，这看起来好像是我们必须抛弃唯物主义。解决这一问题的办法不是要否定任何明显的事实，而是要改变范畴，从而使我们认识到：意识完全是物质的，与此同时，又在不可还原的意义上是精神的。这就意味着我们应当完全抛弃传统的“物质的”和“精神的”范畴——如同它们在笛卡尔传统中所使用的那样。

对意识的三种错误看法

在试图描述意识的结构之前，我想首先揭示并纠正对意识本性的几个一般性的错误看法，它们是我们的哲学传统中通常会犯的错误，并几乎成了我们的哲学文化中的常见病症。

第一，有关意识具有主观的存在方式的事实使许多人以为，当它获得了我们自身的意识状态时，我们必定有一种特别的确实性。笛卡尔出色地论证了我们对于自身的意识状态具有绝对确实性的观点。我们对自身意识状态的断言不可能是错误的，因此，我们对自身意识状态的断言就被说成“不可矫正的”，意思是说，这些断言是不可能被进一步的证据所更改的。在我看来，这种看法是错误的。如我在前面所指出的那样，在我了解我的意识状态的方式和你了解我的意识状态的方式二者之间的确存在着不一致。但这并不意味着我对我的意识状态的了解不可能是错误的。相反，在我看来，人们对自身的意识状态经常作出错误的判断。有时任何观察者都清楚地看出他们事实上在忌妒，而他们自己却否定他们在忌妒。有时他们说自己具有坚定的意

向去做某件事，而任何一个旁观者又都非常清楚地知道他们根本没有这种意向。我们对自身的意识状态的看法怎么可能是错误的呢？我认为，我们可能在几个不同方面犯这种错误，我想简要地谈谈以下四个方面。

我们对自身的意识状态的看法可能是错误的，这方面的第一种情况是由自欺(self-deception)造成的。我们往往会由于感到太痛苦而不愿面对自己的忌妒心理、仇视心理、懦弱等等，所以我们会直接地在对自身心理状态的看法上欺骗自己。我们甚至会拒绝对自己承认我们最不体面的感觉和态度。

如果想要在哲学上"证明"自欺是不可能的，那是很容易的。但由于我们大家都知道自欺的确是可能的，因此在这种证明中一定有某种错误的东西。下面就让我们来看看这个证明：为了使A在命题P上能够欺骗B，A必须相信P并且故意引导B相信非P。但是当A=B时，这就不可能了，因为那样一来，A必须最终既相信P又相信非P，那就是一个矛盾。要回答这个证明并且解决这个悖论，就要指出，自欺需要有无意识的心理过程。你可能有意识地相信并真诚地断言你有戒烟的意图，而事实上你却无意识地知道自己并没有这样的意图。这就是自欺的本质。因此，你有意识地声称P却无意识地知道非P，甚至抗拒将知道非P(的事情)纳入到你的意识中去。

与自欺相关联，关于我们自身意识状态的错误第二个来源是误解(misinterpretation)。例如，有时你有一种强烈的内心骚动，你可能真诚地认为自己在恋爱，但后来你意识到你误解了你的感情，而你的骚动只是一时糊涂。

关于我们自身心理状态的错误的第三个、我相信也是最常见的根源与上述第二个根源是联系着的。我们的许多心理状态在概念上是与符合某种描述的行为连在一起的。因此，如果我

说我具有一种坚定的、无条件去做某种事情的意图，那么，除非我至少表现出某种去做那件我有意打算去做的事的倾向，否则，我们就完全可以有理由地怀疑我把某个意图归于自己是不是正确。简言之，以下设想是错误的，即：在那些适用于意识的词语范畴和适用于后继行为的那些词语范畴之间有着明确的划分。许多心理方面的重要概念，诸如意图、决定或执行行为等事实上都是涵盖意识状态和后继行为的范畴。例如，我们认为我已经真正下了决心戒烟、减肥、努力工作或写一本书，但我们的后继行为却证明我们是错误的。

如果我有意图地执行写作一本书的行为，那么这当然是一种意识的活动，但是它与单纯的要写书的想法不同，它还有各种肉体活动的方面。为了能够在写书，我实际上必须做某种事情。如果我是在写书，那么我的身体必须进行一定方式的活动。

关于我自身的意识状态第四种形式的错误就是疏忽（inattention）——对意识进行活动的方式我们完全没有给予足够密切的注意。例如，我们认为我们坚决地承诺了某种政治立场，但是过了好几年以后，我们发现由于我们甚至根本没有注意这种立场，我们的政治选择已经改变了。

由此可见，那种以为我们是确实地、不可矫正地知道自身的意识状态的看法是错误的。

与关于意识的不可更改性的错误相联，在我们的哲学传统中，我们关于意识会犯的第二个错误就是认为我们是通过一种特殊的官能——一种被称之为“内省”的内在的精神视觉——而得以知道我们的意识状态的观点。正如“内省”这个语词的结构所提示的那样，我们应该用视觉的模式来理解它。我们以为我们是通过一种特殊的内眼（inner eye）来察知我们的意识状态的。我们“向内省视”（spect intro），也就是把具有“观察”能力的内眼

转向内部来观察我们自身的意识状态。这种看法在我看来也是错误的，其理由可以非常直截了当地陈述出来。视觉模式需要把感知活动和被感知的物体区分开来。如果我在看这把椅子，那么在这个感知活动中，就要把椅子和我以之来感知这把椅子的感知经验区分开来。但是，我们不可能对经验本身作出这些区分。例如，如果我感知我的痛，那么，我就不可能把这个痛和对痛的知觉加以区分，也就是说，我不可能作出那种会构成视觉工作模式的区别，即感知经验和被感知的物体之间的区别。因此，以下假设看来是错误的，即：以为理解我们的意识状态的正确方法、理解我们如何知道这些状态的正确方法是按照视觉模式、并通过被称为“内省”的特殊的内在知觉官能。

在我们的哲学传统中关于意识的第三个常见的错误、也许是最为精巧的错误，就是那种认为我们所有的意识状态都涉及自我意识的理论。这种认为一切意识都是自我意识的理论有两种解释方法，在我看来这两种解释都是错误的。第一种解释是，每当我意识到某种东西，我就意识到我自己在意识到那个东西。在我看来，这实际上是错误的。在想到某件事情时，我往往只是想到它而没有想到我自己在想到它。并非所有的意识状态都对具有某种意识状态的主体必须具有一种二阶觉知(second - order awareness)。另一种与此不同的、实际上是非常独特的对自我意识理论的解释就是，认为所有的意识状态都将其本身作为一种意向性对象。这种理论认为，比如说，当我眺望窗外，望着太平洋时，我必定把实际的感知本身作为我感知对象的一部分。我除了知道我所感知的对象以外，必定还有对感知的二阶觉知。在我看来，这种看法也是错误的。的确在某些情况下，我把我的注意力集中在感知活动上而不是集中在被感知的对象上。人们常常说，印象派画家在作画时是把他们的注意力集中在他们对

对象所具有的经验上而不是集中在对象本身上。这种情况的确会发生，但是，说这种自我意识在每种情况下都应发生，这不是定义的组成部分，不是那个有意识的知觉概念的组成部分。

意识的结构性特征

到目前为止，我们这一章的论证似乎主要是否定性的。就是说，我所谈的大部分内容都是关于意识不是什么的问题。现在，我想谈一谈关于意识是什么的一些问题。也许最好的办法是直接摆出意识的重要特征，为了简洁起见，我只限于指出十个最突出的特征。

1. 意识的最重要的特征也是我已经注意到的那个特征，即：本体论的主观性。所有意识状态都只是因为被一个主体所经验到才存在。世世代代的哲学家们在试图描述意识的特殊性质时所意指的就是这个特征。正是意识的这一特征导致许多唯物主义哲学家想要否定意识（在这个词的最普通的意义上）的存在，也正是这一特征使得意识很难被吸收到我们的总体的科学世界观之中。

2. 意识的第二个特征对于理解意识是极为重要的：意识总是以统一的形式为我们所知。我并不是仅仅感受到鞋子对脚的压力，不仅仅是在想到一个哲学问题或者感到在周围的车辆所发出的声响，或者看到远处的群山，而是把所有这一切经验都作为一个统一的、单一的经验的组成部分。大脑有一种突出的能力，就是把所有通过感觉神经末梢传到身体的各种各样的刺激联系起来、并把它们结合成为一个统一的、融贯的知觉经验的能力，至于大脑如何做到这一点，目前我们尚不知道。从神经生物学的观点来看，一个显著的事实就是，由大脑所接受的各种各样

的刺激输入——当我们看到某种东西时，光子对感光细胞的冲击形成的光系统的刺激，当我触摸一种物体时身体感觉系统的外周神经末梢受到的刺激，由外部的激发所造成的嗅觉和听觉系统的刺激等——都转变成一个单一的、统一的意识经验。这种统一性比任何别的东西更有力地驳斥了那种认为实际上存在着不同种类的意识或认为意识这个词具有不同的含义的观点。诚然，思想和情感确有区别，但是，有关意识的值得注意的事情是：思想和情感同时在同一个意识域中进行。我现在正在思考哲学问题，同时又感到脚趾剧烈的疼痛。的确，这是两种不同的意识状态，但它们二者都是单一的、统一的意识域——一个整体的意识经验的一部分。

我认为，意识的统一性以两种形式出现。第一，存在着一种我们可以称之为"纵向"的统一性的东西：我们所有的意识状态在任何一个特定的瞬间都被联接成单一的、统一的意识域。但由于穿越时间，我们的经验统一性的保存需要至少有最低限度时间的记忆。除非思想的开端和结束都由记忆联系成单一的、统一的意识域的组成部分，否则我就不可能意识到一种融贯的思想。直截了当地说，没有记忆，就没有组织起来的意识。我们可以把这一特征称之为与纵向统一性相对的"横向的"统一性。如果我们设想时间是从左向右横向地移动，那么这种比喻就可以使我们认识到这是不同于我们意识域的瞬时的纵向的统一性的另一种统一性。

研究意识的最好方法之一就是研究意识受损的情况，即研究意识病理学。我们已经发现了纵向和横向的统一性受损的病例。脑分裂病人显示了纵向统一性的受损。而大脑有缺陷的病人则产生短时间对人像记忆的缺损，这表示横向统一性遭到破坏。

脑分裂病人是说明统一的意识遭到破坏的最引人注目的例子。在这些病例中，患有严重癫痫的病人的联系大脑两半球的

纤维组织——胼胝体被切断。结果是这些病人似乎有两个独立的意识中心,它们相互之间只有不完全的交流。因此,在一个典型的试验中,将一把汤匙向脑分裂病人的左眼——这与他的右侧脑半球相联系——显示,然后问他:"你看到了什么?"他的语言能力在大脑左半球,因而他通过大脑左半球诚恳地回答:"我什么都没有看到。"然后让他的左手来拿汤匙——左手是由他的大脑右半球所控制的,事实上,右半球看到汤匙,于是,他伸出左手,抓住了汤匙。现在我们已有了大量这类病例,因此,对于临床材料的有效性不会有什么疑问。[1] 这些脑分裂病人表现出意识的纵向统一性受到破坏的情况。

还有许多实验表明,具有某类脑损伤的病人不能形成有序的意识状态的系列,因为他们已经失去了通过记忆来组织经验的能力。一个典型的例子就是,一个患了科尔萨科夫氏综合征(Korsakov's syndrome)的病人被领去见医生,并与医生作了简短的交谈。然后医生离开了房间,不一会,当他重新走进房间时,这位病人已认不出这个医生了。因为这位病人的记忆功能不足以把正在进行的一系列意识状态组织起来。[2]

在下一节中,我将进一步谈谈意识域的统一性问题。

3. 意识对于我们得以在世界上生存下去的最重要的特征就是它使我们得以了解我们自身的意识状态之外的世界。意识有两种使我们得以了解世界的方式:一是认识方式,即表示事物如何存在;二是意志方式或愿望方式,即表示我们要事物怎么样、或企图使事物成为什么样的。我将在下一章更详细地讨论这些方式,现在我只是想请你们注意意识本质上是与意向性联

---

① M·加扎尼加:《社会的大脑》(纽约:基础图书公司,1985年)。

② D·沙克特:《寻找记忆》(纽约:基础图书公司,1996年)。

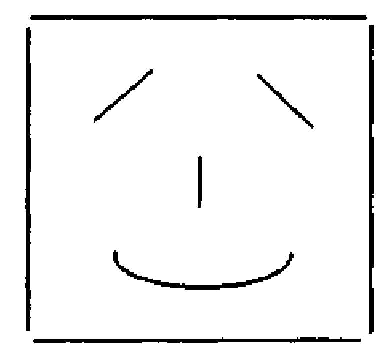
系在一起的这个事实。有许多无意识的意向状态，也有许多意识状态不是意向性的，但意识和意向性之间在这样一个关键性方面有着本质的联系：一个主体的心理状态的归属性要么是一种意识状态的归属，要么是一种可能成为有意识的状态的归属。因此，比如说，我在谈到琼斯时说："琼斯相信克林顿是美国总统"，即便琼斯在呼呼大睡，我也可以这样说。但在此时此地我归之于他的并不是此时此地的一个有意识的信念，即相信克林顿是美国总统，而是他头脑的一种能力使他能够具有关于克林顿是美国总统的有意识的信念。有许多"无意识的心理状态"，但无意识的状态之所以是心理的只是由于它的能力使它在原则上能够产生有意识的心理状态。我必须说"在原则上"，因为一种无意识状态，可能由于脑损伤、压抑或其他原因而在事实上不能进入意识。但是诸如此类的状态肯定是那样一种东西——它可能是有意识的。

4. 意识的另一个重要特征，在我看来就是我们所有的意识状态都是以这种或那种情绪对我们呈现的。我们总是处于某种情绪之中，即使这种情绪并不用"兴奋"、"抑郁"这样的名称来表示。例如，此刻我并不特别"兴奋"，也不特别"沮丧"；事实上，我甚至也不是感到"无聊"。然而，我的经验确有某种可以称之为乏味的东西，这种乏味就是我所说的"情绪"的意思。你可能具有的任何意识状态始终带有某种色彩。这一事实在一个戏剧性的转变过程中显得清楚明白。如果我突然得到某种很坏的消息，那么，它就会使我陷入沮丧的状态；或者我得到某种极好的消息，它就会使我进入兴奋的状态，在这些情况下，我会非常确切地知道我的情绪的变化。

5. 意识状态的第五个特征就是，在其非病理学的形式中，它们总是有整体结构的。在这方面最引人注目的例子都来自格

式塔心理学家。他们除了指出许多其他事情以外，还指出，大脑会把甚至是非常退化的刺激输入组织成一个融贯的图像。这种情况在视觉方面比较明显，但我认为，我们把意识经验组织成一个融贯的整体，这也适用于其他感知样式，适用于一般的意识。

试想下面这个例子：



画在纸张上的实际线条并非真的看起来就像一张人脸，但大脑对刺激输入的组织使你得以把它们看作是一张人脸。

格式塔结构实际上有两个方面。一方面，我们把经验组织为整体，但另一方面，我们始终具有任何意向性物体——它作为一种在背景衬托下的形象——的经验。因此，比如说，我现在以桌子为背景来看这本书，以地板为背景来看这张桌子，以房间为背景来看这个地板，直到最终达到我的意识经验的层面。

6. 意识的第六个特征就是它受到不同程度的注意。在任何意识经验中，我们都要在意识域中把我们注意的中心同边缘区别开来，而且，一般来说我们能够随意地转移我们的注意。例如，我现在能够注意面前的电脑屏幕而忽略身体对椅子的压力。严格地说，对于身体对椅子的压力，我并非是无意识的，而只是说它处于我的意识的边缘。我可以把注意力从电脑屏幕上转移开去，转移到身体对椅子的压力上来从而把处于边缘的意识转到中心来，这一事实表明：边缘性的意识和无意识并不是一回事。在这里，探照灯的比喻几乎是不容反驳的。注意力就像探

照灯光，我们可以使之从意识域的一部分转移到另一部分。

7. 我们的意识状态的第七个特征与由我们的注意力的变化程度所造成中心与边缘的区别有联系但并不等同，这第七个特征就是，意识状态一般都带有其自身的处境感。我把这一特征称之为意识的边界条件(boundary conditions of consciousness)。我们的每一个意识状态都带有我们自己在空间和时间中的方位感，尽管方位本身不是意识的意向性对象。例如，我们通常都知道这是一年的什么时间，我居住在什么国家，什么城市，我是不是吃过了早餐或者是不是吃过了午餐。同样，我也知道我是何人，我是哪一国的公民。

如同对待意识的许多其他特征那样，也许研究意识的边界条件的最明显的方法还是观察病理学的例子。在某种几近眩晕的迷惑状态中，患者突然记不得当时是什么月份或者不知道他是在什么地方。

8. 我们的意识经验的另一特征是，我们对它们总是有着不同的熟悉程度。我们是在一种从最熟悉到最陌生的连续过程中，或一种频谱中经验着种种事物。当我走进我的房间时，我体验到房间里的物体是熟悉的物体。事实上，甚至当我生活在一个对我来说极为生疏的环境里的时候，就像在世界上的一个遥远地方的丛林或村庄里，不管这里的房子和人对我来说是多么生疏，但那些仍然是房子，是住人的地方，人群仍然是人群。超现实主义的画家企图打破这种熟悉感，但甚至在超现实主义的绘画中三个脑袋的女人仍然是女人，下坠的表仍然是表。想要打破意识经验中熟悉的方面是很难的，因为它是来自意向性的事实，即一切心理的表象都处在一定的视角之下。我们据以感知事物为房子、椅子、人、汽车等等的视角乃是我们所熟悉的视角。熟悉是一种分等级的现象。我们所经验到的事物是或多或

少所熟悉的东西。

9. 我们的意识经验的又一特征是,它们通常总是指涉自身之外的东西。我们决不是仅仅有一种孤立的经验,而是总要把这一经验延续到自身之外的其他经验。我们的每一种思想都向我们提示其他的思想。我们所看到的每一个景象都涉及未见到的事物。我把这一特征称之为外溢(overflow)。当我此刻向窗外观望时,我看到房子和行人,我是在与以前经验的联系脉络中看这些的。于是,我立即产生了关于这些人是谁,这些房子怎样提示我想起以前见过的其他房子等等一连串的思想,又从这一连串的思想引出了许多其他的思想。

10. 意识状态总是在某种程度上令人愉快或令人不快的。对于任何意识经验来说,总存在这样一个问题:它使你感到高兴吗? 它有趣吗? 你感到快乐吗? 或者你感到不快,感到烦恼,感到有意思、有趣味,感到恼怒、愤慨、高兴、厌恶,或者只是感到无所谓吗? 同熟悉一样,愉快—不快这一向度也是分等级的。意识经验包含不同程度的愉快和不快,当然,同一种意识经验可能既包含令人愉快的方面又包含令人不愉快的方面。

意识域与联结问题

整个这一章,我在所谈论的每一个给定的问题上,似乎都认为一个人的整个意识都是由其中各个成分所组成的。这种认为整体是由其要素所组成的思想方法对于我们处理其他各种问题是非常有用和自然的,以至于我们竟不知道这种方式对于处理意识问题来说,在多大程度上可能是不合适的。例如,假如你认为意识、你当下的意识域是由各种要素所组成的——比如说是由你对放在那边的椅子的知觉、你对穿在身上的衣服的感觉、你对窗

外的天空和树木的视觉以及从楼下传来的尖叫声等等要素所组成，那么你就会面临许多严重的问题。你所面临的最突出的问题是我在上一节中提到的问题，即：大脑是怎样得以把所有这些各式各样的要素联结成为一个单一的、统一的意识经验的。这一问题在神经生物学中叫做“联结问题”(binding problem)，它的讨论与视觉关联最大。视觉系统(其要素细分为颜色、线段、角度等等)是如何将所有这些各不相同的输入联结成为关于一个物体(诸如我前面的桌子)的统一的视觉经验的呢？但这是一个更为一般的问题，它可以追溯到康德。康德正确地看到，这是一个有关意识一般的问题，并且对这一现象给了一个没有多大吸引力的名称——“统觉的先验统一”(the transcendental unity of apperception)。

但是，在时下对联结问题的讨论中，也许我们是以一种错误的方式来看待意识的。以下设想并没有什么站得住的理由，即认为意识的统一是一个将要素联结起来的问题，意识就像汽车或房子那样是由一大堆互相分离的成分组合在一起的。现在让我们尝试一下一种不同的方法。假定不是从我当下完全清醒机敏的意识状态出发，而是想象自己在一个黑暗寂静的房间里逐渐醒来。假定我逐渐达到一种完全清醒的状态，但我没有任何感知经验。房间是完全黑暗的，而且没有任何声响。我没有尝到任何滋味也没有嗅任何气味。如果要集中我的注意力，那么我可能注意我的身体压在床上的重量以及我的各种肢体部分的本体感受。但除此外，我的意识存在于一个意识域中，这个意识域里只充满一系列我的有意识的思想。那么，对于这样的意识来说，似乎不存在像以前所存在的那种联结问题。试想我的意识作为一种空场对我呈现，因而不存在把它的各种要素联结在一起的问题。可以说，它已经联结好了；这种联结是毋需劳神的。于是，当我起床并在周围活动一下，然后打开灯，打开收音

机，刷牙等等，那么很容易设想，在这个意识域中各种各样的经验开始出现。而剧场比喻几乎是不可避免的。我们自己会把意识设想为一种舞台或前台，各种角色作为意识的种种要素纷纷登台亮相。然而，我还是再次认为，这并不是一个思考意识问题的正确的方法。首先，如果我们认为意识是各种经验纷呈其上的舞台，那么，就几乎不可避免地会产生一种小人谬误（homunculus fallacy），这种谬误就是认为我的所有经验都是由脑袋里的小人所拥有的，因为，除了这种小人以外，谁会感知这舞台上演员的表演呢？

让我们来更仔细地考察一下田野比喻。如果我们把意识设想为就像一个开阔的大草原，那么，我的意识状态中的种种变化就将像原野上出现的崎岖的小路和起伏的土丘。我认为，用田野结构中的更迭和变化作比喻，对于理解我们的意识经验的不断变动来说是一个正确的比喻。因此，如果我们以这种方式把意识设想为一个巨大的田野，把各种特殊的知觉、思想、经验等设想为这块田野结构中的变化和更迭，那么我们就没有我们以前所有的那样的联结问题了。关于意识如何统一的任何问题都不存在了。因为意识依据定义一开始就是统一的。如果它不是统一的意识域的一部分，那么它就不是意识的。因此，不是有两个问题——大脑如何引起意识？意识是如何统一的？而是只有一个问题。回答了大脑如何引起意识这个问题就已经回答了大脑如何产生统一的意识这个问题了。

但是，对于特殊的感知样式来说，我们仍然有联结的问题。各种各样不同的感知输入是如何联结在一起成为一个特殊对象的经验的呢？但是对于一般意识结构来说，总体性的联结问题已经不再存在了，因为我们依据定义知道意识是统一的。

如果我们再回过头来研究脑分裂病人，那么我们甚至能够

更好地理解这一点。如果我们设想脑分裂病人有两个意识中心，那么我们就不会认为一个单一的意识被分割成了两个，而是设想有两个分开的统一的意识域。我们不可设想的是应该有一个分裂的意识要素。也就是说，不可想象的是，我的意识状态呈现给我的竟是一系列同时存在的、离散的片段。因为，如果所有的片段都是我有意识地同时知道的部分，那么它们就都是一个单一的意识域的部分了。另一方面，例如，如果我们设想有17个片断，每个片断都是独立的存在，那么我们所想到的就是17个独立的意识，而不是17个要素构成的一个意识了。因此，我的结论是，对于描述意识结构来说，田野比喻比"把片断放到一起"的比喻更好，尽管后一种比喻在科学和哲学分析的其他领域中发挥了很好的作用。

意识和价值

任何试图一般地描述意识、试图一般地表明意识是如何与世界协调一致的做法，在我看来总是不合适的。我们所忽略的是：意识不仅仅是实在的一个重要特征。在一定意义上说，意识是实在的最重要的特征，因为所有其他事物只是由于与意识相关联才具有价值、具有重要性、优点或显得可贵。如果我们认为生活、正义、美、生存、生殖等是有价值的，那只是由于它是意识的存在物我们才那样去评价它们。在公开的讨论中，我常常受到盘问说，为什么我会认为意识是重要的，人们所能给出的任何回答总是令人可悲地不合适，因为一切重要的东西都是由于与意识相联系才成为重要的。就其与世界的交涉来说，意识的重要特征是它本质上与意向性相联系，在下一章，我们将转向对意向性的结构进行讨论。

第 四 章

心灵如何运作:意向性

在此之前,我们对心灵的讨论集中在意识上,这可能会给人们一种印象,以为心灵本质上是一个自我封闭的、主观性的活动场所。但是,恰恰相反,心灵在进化上的首要的作用就是以一定方式将我们与环境、特别是与他人联系起来。我的主观状态使我与世界的其他部分相联系,而这种关系的一般的名称就是"意向性"。这些主观状态包括信念和愿望、意图和感受以及爱和恨、恐惧和希望。再说一遍,"意向性"是表示心灵能够以各种形式指向、关于、涉及世界上的物体和事态的一般性名称。

意向性是一个倒霉的字眼,而且如同许许多多哲学上的倒霉字眼一样,我们也把它归于说德语的哲学家。这个语词暗示意向性在指向性的意义上总是必须与"意图"、"想要"——在比如说我想要(我意图)今晚去看电影这个意义上的意图、想要——有某种联系。在德语中没有与此相关的问题,因为在德语中,意向性(Intentionalität)不会听起来像 Absicht(意图、意向),所以我们必须记住英语中的 intending(意图)恰恰就是意向性的多种形式中的一种。

意识和意向性

意识和意向性的关系是什么？我在上一章中提到过，并非所有意向状态都是有意识的，也并非所有的意识状态都是有意向性的。但是，意识性和意向性之间的这种重叠并不是偶然的。它们的关系是这样的：无意识的大脑状态只有在原则上被认为是能够引起意识状态的限度内才能被理解为心理状态。例如，我相信克林顿是美国总统这种信念既可能是有意识的，也可能是无意识的。又例如，可以真的认为我甚至在熟睡的时候都有那个信念。但是，当我完全是无意识的时候，与那种断言相一致的事实是什么呢？当时当地实际存在的唯一的事实就是与我的大脑状态相关的事实，它们可以用纯粹的神经生物学术语加以描述。那么，有关那些大脑状态的什么事实使得它们成为我的关于克林顿是总统这一无意识的信念的呢？唯一能够使它们成为心理状态的事实就是：大脑状态在原则上可以使心理状态进入意识形式。即使在无意识的情况下，无意识的心理状态也是一种能够成为有意识的东西。我必须强调"原则上"，因为我们要承认由于压抑、脑损伤等原因，人们不能将所有种类的状态都带入意识之中。但是，如果一种状态是真正的无意识的心理状态，那么它必定是，也至少是属于能够成为有意识的那一种心理状态。因此，我们需要把大脑的非意识的(nonconscious)状态(例如神经传导的去甲肾上腺素分泌到突触的间隙中)和大脑中所实现的无意识的(unconscious)心理状态(例如我在熟睡时相信克林顿是总统)区分开来。既然当我完全处于无意识状态时，唯一发生的大脑实在是非意识的，那么关于那些非意识状态的什么样的事实使得其中某些非意识状态变为心理状态的呢？唯一的回答就是，大脑中的某些非意识状态能够引起有意识的心理现象。

作一个类比会有助于把这一点说得清楚些。当我关掉电脑,屏幕上的所有文字和图像便都消失了。但是,除非我犯了某种严重的错误,这些文字和图像不会终止其存在。毋宁说,它们是继续以磁性痕迹的形式继续存储在电脑的磁盘里。与这些磁性痕迹有关的什么样的事实使得它们变成文字和图像的呢？正是此时此地,它们不是以文字和图像的形式存在。即使用高强度的磁性眼镜,我也不可能看到电脑硬盘上的文字和图像。当电脑被打开时,这些磁性痕迹可以转变为文字和图像,这个事实就表明了它们仍然是文字和图像。即使由于电脑的中央处理器(CPU)坏了或其他类似的原因使我在事实上不能把它们转变为文字和图像,上面所说的这一事实仍然是真的。电脑并不像文件柜,尽管人们常常用文件柜的比喻来描述电脑。当我把文本和图片放到文件柜里时,这些东西仍完全保持原来的形式。但是我们的无意识的心理状态不像放在文件柜中的文字和图像资料那样仍然保持原初的形式。倒不如说,它们像存储于电脑中、但没有在屏幕上显示出来的文字和图像。诸如此类的心理状态具有完全不同的、非心理的、非意识的形式,但它们仍然是无意识的心理状态,能够以类似于有意识的心理状态的方式发挥因果性的作用。尽管在特殊时刻它们是无意识的,但除了可以用纯粹神经生物学术语加以描述的神经生物学状态和过程以外,在那里并不存在什么别的东西。

这种对无意识的看法是与认知科学中的流行观点相左的。例如,乔姆斯基就相信儿童在学习人类的自然语言时,他们是因为遵循着一套无意识的普遍语法规则才得以学会,但是这些规则并不是儿童可以带人意识之中的那些事情。这些规则是普遍语法的"计算性"规则。语言学家可能用技术性词汇来表达这些规则。他们可能会说儿童遵守"从 a 开始移动字母"的规则。但是,并不能

由此把儿童设想为他或她自己静静地想着“从a开始移动字母”。事实上，儿童甚至并没有被设想具有想“从a开始移动字母”的能力。不，“从a开始移动字母”这种表述是语言学家对大脑中无论是儿童还是别的人都不可能意识到的那些过程的一种表达方式。在儿童大脑中进行的过程纯粹是计算式的，是零和一的系列；或者在大脑中进行的过程是零和一的某种神经功能的等价物。但是这一过程与那些能够被带入意识到的东西不是一回事。

某种观点认为我们具有无意识的心理状态，这种心理状态能从原因上说明我们的行为，它是心理的状态但又不是能够有意识地起作用的那种状态。我认为这种观点是不能成立的。之所以说它不能成立，是因为它回答不了这样一个问题：关于这些大脑过程的什么样的事实使它们成为心理的状态，使它们具有意向性心理状态的特征？那些根本不是心理过程的非意识的大脑过程同真正的无意识的心理状态（当它是无意识时，就是大脑的状态）之间的区别是什么？简言之，无意识的心理状态如果真的是心理状态而与非意识的大脑过程相对立，它就必须是能够在意识中进行思考的状态。

这一点对于解释人类的认识是极为重要的。真正的心理状态无论是有意识的还是无意识的，都确实能起着原因的作用。例如，想一想遵守“靠马路右边行驶”的规则。这一规则既是有意识地又是无意识地起着原因的作用。但是无意识地遵守规则，如同有意识地遵守规则一样都必须是一个遵守某个规则的意向性内容的问题，而且它必须在真实的时间中实行。执行某个规则的时间同受这个规则所支配的行为的时间是相同的。这些特征通常是不会保留在那些认知科学的解释中的，后者假设无意识的遵守规则，即遵守那些甚至在原则上都不可能成为有意识的规则。

自然化的意向性:默认点之间的另一种冲突

本书的总体目标是要指出,各种各样的令人困惑的现象、心灵、语言和社会的问题,如何都可以被表明是与行星、原子和消化过程相连续的自然世界的组成部分。就意向性而言,这个问题之所以被认为是特别困难的问题,是因为很难设想"关于性"(aboutness)怎么会在任何意义上成为世界的一个物理特征。例如,J·福多尔也表达了一种常见的困惑,他写道:"如果关于性是实在的,那么它必定实际上是某种别的什么东西。"[①] 要表明意向性实际上是"某种别的什么东西"的强烈要求就是在很大程度上影响了我们的理性生活的那种排除性的还原论要求的组成部分。其目的与其说是解释现象不如说是通过把这些现象归结为那些不那么令人困惑的事物而摆脱它们。因此,比如说,我们把颜色还原为光的反射,从而指出红色"无非是"光子在600毫微米的一般范围内的发射。

为了理解把意向性还原为某种更基本的东西的迫切要求,请考虑以下的难题。假定我现在如我实际上那样相信克林顿是美国总统。不论这个信念可能是什么别的东西,它总是我的大脑的一种状态。那么这就是难题之所在。我的大脑的状态就是诸如神经元的排列组合以及由神经传递素激发的突触联系,这种大脑的状态怎么可能代表什么东西呢?我的大脑的某种状态怎么可能千里迢迢地到达华盛顿,从几百万人中挑选出一个人来呢?的确,我的大脑的某种状态怎么可能代表、涉及或表示某种东西呢?难道我

---

① J·福多尔:《心理语义学:心灵哲学中的意义问题》(坎布里奇:麻省理工学院出版社,1987年),第97页。

们应当设想我从几千英里以外发出意向射线到达华盛顿?那要多么劳神费力?那么想到太阳照耀、因而发出我的意向性射线经过9300万英里到达太阳不是更加劳神费力吗?请注意,如果认为,正如语词代表事物那样,我的关于克林顿的信念代表克林顿正像"克林顿"这个词代表克林顿其人一样,这样说是毫无用处的,因为这只是把这个谜团向后推了一步。语词又怎么能够代表克林顿或任何别的什么东西的呢?回答只能是,这个语词之所以代表克林顿是因为我们有意向地使用它来代表克林顿。但现在我们还是停留在一开始就提出的问题上。我怎么会仅仅靠说出一个语词或在纸上写一个记号就能指称某种极其遥远的东西或者竟能指称任何东西呢?我发出的声响仅仅是像任何其他声响一样的声响,而在纸上写下的记号也只是些记号而已。我创下什么样的奇迹竟能使这些记号和声音具有令人惊异的能力?简言之,问题就是,我们不可能借助语言的意向性来解释心灵的意向性,因为语言的意向性已经是依赖于心灵的意向性了。如果我们认为我头脑中的信念之所以具有意向性是因为我就像使用嘴里说出来的句子那样使用大脑中的信念,那么我们就又陷入了小人谬误了。因为那样一来我就必须假定有一个小人在我的头颅内,他把意向性赋予信念就像我把意向性赋予句子一样。

我相信,哲学家们为解决这一问题所说的大部分言论都是非常不合适的。丹尼尔·丹尼特告诉我们,小人谬误实际上并不是谬误,因为我们可以用整整一大群进化得比较笨拙的小人来代替一个有智慧的小人。[①] 福多尔告诉我们,意向性只是世界上的物体在我们头脑里引起文字或其他符号的标记的问题。[②]

---

① D·丹尼特:《头脑风暴》(佛蒙特:布雷德福图书公司,1978年),第122—124页。

② J·福多尔:《心理语义学》,第97—127页。

我不想在这里详细批评这些意见，因为我想花点时间来发挥一种完全不同的说明。所以，简短地说，丹尼特的回答是站不住脚的，因为它留给我们的仍然是小人谬误。“进化得比较笨拙的”小人如果要执行他们的小人的任务，仍然必需具有意向性。福多尔的回答也站不住脚，因为非意向性的因果关系始终不足以说明意向性问题。你总是能够得到没带意向性的因果关系。假定我看见牛就会打喷嚏，而且只有牛才会使我打喷嚏。我以打喷嚏的形式表示牛的作用，这种“表示”仍然没有意向性。它们只是打喷嚏而已。它们并不代表牛，因为它们不代表任何东西。假定在有时候一匹马由于它看起来好像一头牛所以引起我打喷嚏，因此，我对马的标记结果以打喷嚏的形式表现出来。所以，我以打喷嚏的形式来表示马的作用，这种“表示”反事实地依赖于我对牛的作用的表示：如果牛没有引起我打喷嚏，那么马也就不会引起我打喷嚏了。这个例子满足福多尔关于意向性的所有条件，但是不存在意向性。

那么，使意向性“自然化”的正确方法是什么呢？第一步是要知道这种提出问题的方法是看待这个问题的完全错误的方法。我们抓住一个孤立的意向状态——我相信克林顿是总统——把它等同于我的大脑的一种状态，然后就问：大脑的那种状态怎么会具有这些惊人的属性呢？这是一个典型的哲学难题：要解决这个难题，我们必须抛开过去所作的那些通常的预设前提来看问题。

简言之，在关于意向性的讨论中，我们发现有一种有关默认点的冲突，它与我们在心身问题的讨论中发现的那种默认点之间的冲突是一样的。这种冲突更加微妙，但确实存在。一个默认点是，我们具有内在的意向状态，这只是一个关于我们的平平常常的事实。例如，我们的信念是关于世界上的物体和事态的

信念。但另一个默认点则认为在一个完全由物理实体所组成的世界中，一个物理实体不可能竟与另一物理实体直接相关。当代哲学试图解决这一冲突的通常方法就是要找出物理对象之间的某种其他关系，并把意向性还原为那种关系。如今人们喜欢的关系就是因果关系：一个物体可以是关于另一物体的，因为它们处于某种因果关系之中。

这是一个似乎是不可解决的典型的哲学问题。我们面临着两种选择，其中任何一个本身都似乎是不可接受的，但任何一个似乎又是不可能抛弃的。然而，据说我们又必须作出选择。这一课题的历史就成了这两种选择之间的一场斗争。在意识和心身问题上，据说我们必须在二元论和唯物主义这二者之中作出选择，前者坚持精神的不可还原性，后者坚持意识必定是可还原的，因而是可以取消的，以有利于对心灵作出某种物理的、或物质的说明。在心身关系问题上，我们解决问题的方法——这是对哲学中互相冲突的默认点的典型的解决方法——就是到问题的背后考察双方所设定的前提。我们从心身问题的研究中所得到的教训就是毫无疑问地不接受争辩双方所设定的这些前提。

在我们运用这些教训来研究意向性问题之前，必须作一个重要的区分。不作出这一明显的区分，就会导致意向性理论上的许多哲学混乱。我们需要把人类和动物内在地具有的意向性同语词、句子、图画、图表和图形那种引申出来的意向性区别开来。此外，我们还要把这两种意向性同比喻的意向性归属区别开来。这种比喻的意向性归属实际上并没有作出任何意向性要求，而纯粹只是"好像"。请考虑在以下三种类型的陈述中作出的断定：

1. 我此刻非常饿。

2. 在法文中,"J'ai grand faim en ce moment"的意思是我此刻非常饿。

3. 我园中的植物饿得需要养料。

所有这三个陈述都涉及饥饿的意向性现象。但这三种归属的情况非常不同。第一个把内在的意向性归属于我。如果我具有那种归属于我的状态,不管任何其他人怎样看它,我都具有这种状态。第二个陈述也是真正具有意向性归属的,但法文句子中的意向性不是内在的,而是来自法语说话人的内在的意向性。正是那个句子可能被法国人用来意指某种别的东西,或者也可能根本不意指任何东西,在这个意义上说它的意义不是内在于句子,而是来自那个具有内在的意向性的行为主体。一切语言的意义都是派生的意向性。(关于这一点详见第六章)

第三个陈述并没有任何真正的意向性归属。我园中的植物所显示出来的"饥饿"纯粹是"好像"。它们由于缺少养料而凋残枯萎,我则通过与人和动物的类比来描述它们的这种状况。我把一种事实上它们并不具有的意向性归于它们,尽管它们的行为好像具有意向性似的。因此,有两种真正的意向性,一种是内在的,一种是派生的,但"好像"(as if)意向性并不是第三种意向性。"好像"意向性的归属是一种比喻。说某种实体具有"好像"意向性不过是一种表述方式,说明它的行为表现得"好像"具有意向性,而实际上并没有意向性。

内在的意向性和派生的意向性之间的区分是一种更加根本的区分的一个特例,这种根本的区分就是不依赖于观察者的世界的那些特征(如力,质量,地心吸引力等)与依赖于观察者的那些特征(例如是一把刀,或一把椅子,或一个英语句子)之间的区分。内在的意向性是不依赖于观察者的——不管任何观察者怎

么看，我都具有饥饿状态。派生的意向性是依赖于观察者的——只有与观察者、使用者等的关系上，比如说，一个法语句子才具有它所具有的意义。

这些区分对于我们在后面马上要讨论的其他问题来说是很重要的，但现在我们的目标是讨论内在的意向性。一切派生的意向性都是从内在的意向性派生出来的。着重强调这一点很重要，因为在当代有许多著作家把派生的意向性和“好像”的意向性当作范式来看待，并企图按照它们来解释一切内在的意向性。这样，电脑操作这种派生的意向性被当作是研究人脑中的内在意向性的模型，而“好像”的意向性归属有时竟被当作理解我们把内在意向性归于人时所作的那种归属的正确模型。[①] 我所提出的那个与认知科学中流行的标准和正统的观点不同的基本论题可以表述如下：假定我们有了一种完全的物理科学、化学科学和生物学科学，那么最终就会确立某些特征作为实在世界的实在的、独立于观察者的或内在的特征。在物理学中，这些特征包括例如重力和电磁力。在生物学中，这些特征包括例如有丝分裂、减数分裂和光合作用。我认为，这些特征还包括意识和意向性。意识和意向性，虽然是心灵的特征，但是，如果我有意识或具有一种意向性状态，如渴，这些特征的存在并不依赖于我之外的任何人会怎样想，在这个意义上说，它们也是不依赖于观察者的。它们不像一种语言中的句子，只是由于旁人认为它们怎么样它们才是怎么样的。在前面几章中，我们通过表明意识何以能够成为自然的生物学现象而将意识自然化。现在我的任务是要通过表明人和其他动物的内在的意向性何以能够是自然世界

---

① 这种倾向中最极端的看法也许可以在D·丹尼特的《意向的态度》(坎布里奇：麻省理工学院出版社，1987年)中找到。

的一部分，从而将意向性自然化。

被自然化为一种生物学现象的意向性

那么，现在就开始谈这个问题。让我们从简单的实例开始。生物学上最原始的意向性形式就是那些涉及肉体需要的欲望形式，诸如饿和渴。这两者都是意向性的，因为它们都是欲望的形式。饿是吃的欲望，渴是喝的欲望。在这里我要谈一谈渴是怎么一回事。机体系统中由于缺少水份便引起肾脏分泌凝乳酶，凝乳酶作用于被称之为“血管紧张肽”(angiotensin)的循环肽，产生“血管紧张肽 2”。这种物质进入大脑，作用于下丘脑区域，使该区域神经元放电频率增加。这就引起动物产生一种有意识的喝水的欲望。

那么，请不要以为，由于要通过心身之间的鸿沟即心理的和物理的之间的解释上的裂缝因而这种事情就不可能产生。我们知道，诸如此类的神经生物学过程作为无情的(brute)生物学事实的确引起饿和渴这类有意识的意向性状态。这就是自然运作的情况。关于下丘脑在引起某种渴感方面的作用，另一个证据是由这样的事实所提供的，即：患有某种肿瘤的病人由于肿瘤压迫下丘脑便总是感到口渴。不管喝多少水也不能平息他们的渴感。而下丘脑的有关部位受到损伤的病人则从来不感到渴。

我们还要注意到，这样一些有意识的意向性现象具有重大的进化上的好处。正如有意识地感到疼痛具有进化上的好处——因为当动物身体受到伤害引起疼痛时，它们便力图抵抗或避免这种伤害，并医治现有的伤处以减轻疼痛——一样，有意识的渴感会导致动物饮水以保证其生存。

但要说一句限制性的话：我所作的实际说明是一种标准的

神经生理学教科书的说明，毫无疑问，当我们在这方面有更多的知识时，上面的这种说明就会显得非常古怪、过时，也过于简单化。当然下丘脑发生的情况本身并不足以产生任何意识状态。还必须有与脑的其他部分的各种联系。但是举这个例子的着眼点是要解释，像这样一种说明是怎样能够对某种形式的意向性给出一种神经学的、从而是自然主义的解释。

只要你赞同我对任何形式的意向性所作的这样一种生物学解释，那么我就为摧毁那种似乎只有二元论和唯物主义是仅有的可能选择的全套假设开辟了道路。一旦我们认识到渴感何以可能是自然的生物学的意向性的一种形式的，那么，要同样把这种解释推广到诸如视觉和触觉等感觉形式就并不太难了。的确，在第一章中谈到视觉的情况时，我概要地说明了光子对视网膜的作用是怎样最终引起大脑中的视觉经验的。任何一本标准的神经生物学方面的教科书都包含有关视觉的一章，解释对外围神经末梢的刺激怎样最终引起视觉经验。当然，我并不是想暗示我们现在对于大脑过程如何引起视觉经验的问题已经作出了最终的回答。我们不知道对那个问题的答案，而且在最近的将来也不大可能找到这种答案。我要说明的主要之点只是：我们知道这种答案的形式。我们知道，我们在寻求头脑中的因果机制。

因此，关键的是，只要我们得到实际的视觉经验，我们就有了我们一直在寻求的内在的意向性。我的视觉经验至少是我觉得好像有一个电脑屏幕在我面前，除此之外，没有任何办法使我能够具有我实际具有的这种视觉经验。

但是，怀疑论者会问，有关视觉经验的什么事实使得那个经验恰好成为似乎看到一个电脑屏幕的经验呢？请注意，这是一个多么古怪的问题。我相信，对这个问题可能有的唯一的回答

就是:它恰好具有这种意向性,它是作为世界中的一种意识的事件内在于这种经验本身的。意向性是视觉经验的一部分,由于有了它,在我看来,我就在看着面前的一个电脑屏幕。因此,将意向性自然化的迫切要求,以及以为自然化的唯一形式就是某种还原的感觉是一种双重的错误。第一个错误是对能够指涉的事实是多么稀少感到惊奇,但在这个错误之后还有一个更深的错误,即对怎么可能会指涉什么东西感到惊奇。在第二个错误背后隐藏着的议题就是暗示也许没有什么东西内在地可以指涉。我们排除第一个错误的方法就是把我们对心身问题的解决加以推广:我们直接深入到问题的背后去考察其预设的前提。我们发现这预设的前提一方面要么认为意向性是不可思议和不可解释的,另一方面,要么认为意向性实际上是某种别的东西,它可以通过消除性的还原加以消除。对这种错误的回答,如同对心身问题的回答一样,就是对这两种选择都加以拒斥。

但是对第二个错误的回答则要求我们超出对心身问题的解决来考察内在的意向性的某些特别的特征。例如,如果我们试图对待我们的有意识的视觉经验,其方式就好像它们正同石头、树木或消化等世界中的现象一样,那么,说它们可以指涉,就似乎是一个奇迹。当然,尽管它们是自然过程,但它们具有一种特别的特征。这种状态具有这一意向性,这是内在于这种状态之中的。如果经验的意向性不是似乎看到这个东西在我面前那种情况,那么这种经验就不可能恰好是这种视觉经验了。

但是,为什么那一部分是不明显的呢?为什么任何人都会忽视它或者想要否定它?原因有两个。第一个原因是他们不能将内在的、派生的和“好像的”意向性区分开来。如果你从语词或语句中所得到的那种派生的意向性出发,甚或更糟糕,如果你从比喻性意向性归属中所得到的那种“好像的”意向性出发,那

么指涉性或关于性将会是显得不可思议的。的确，那就似乎在某个地方一定有一个小人，他把意向性强加于各种现象。错误的第二个来源就是忽视了意识的中心地位。如果你认为意向性和意识没有本质的联系，那么你就会觉得世界上有各种各样的意向性，你就会力图通过因果关系之类的东西来分析它。因此，出路就在于从不同的意识形式中的内在的意向性出发。确实可能会有一个有趣的问题："克林顿"这个词怎么会代表克林顿这个人？这个词，毕竟只有派生的意向性。然后，一旦被派生出来，还有一些关于派生的性质和意向性的形式的有趣的问题。但是，不可能出现这样一个有趣的问题：这种意识的视觉经验怎么可能是似乎看到某种东西的情况？也就是说，一旦我们具有带有其一切特征的视觉经验，一旦我们对那些特征给予神经生物学和心理学的解释，就不可能再有关于它怎么会是似乎看到某种东西的情况这种更有趣的哲学问题了。因为似乎看到某种东西并不是像把对某个特殊的人的指称关系加在克林顿这个词上那样加在视觉经验上。这种视觉经验正是似乎看到某种东西的经验。

我们在前面坚持把内在的意向性同派生的和"好像"的意向性这两方面区分开来，同时还坚持意识的首要性，这些都不是幼稚的做法。它们能够使我们克服两种默认点之间的冲突。

意向状态的结构

至此我是以多少有些含糊的用语来谈论意向性问题。正如我所定义的那样，意向性，简单地说，就是心理状态借以指向或涉及在它们本身以外的对象和事态的那种特征。正如箭可以射中靶子也可能射不中，或者甚至无的放矢，同样，意向状态可能

指向一个对象也可能误指，或者由于没有对象而根本没有指向。一个小孩子可能相信那个人是圣诞老人而事实上他是一个百货公司的雇员；一个人可能相信这所房子里有鬼，尽管不存在鬼这类的东西。但是，如果意向性能够指向根本不存在的东西，那么意向性必须是一种什么样的特殊关系呢？这样的事情是如何可能的呢？

（一）意向状态的类型和内容之间的区别

要理解意向性状态的结构，我们需要在研究的开始就作出某些基本的区分。首先，对于任何意向状态——信念、愿望、希望、害怕、视觉知觉，或完成一种行为的意图——我们需要对状态的内容和状态所属的类型加以区分。因此，比如说，你可能希望天下雨，害怕天下雨，也可能相信天下雨。在每种情况中，我们都有相同的内容——天下雨——但这种内容存在于不同的意向性样式之中。这种内容和样式之间的区分可以转而用到知觉和意向性行为上。你可能看到天在下雨，正如你可以相信天在下雨，你可能想要（意图）到电影院去，正如你可能希望你将去电影院。在所有这些例子中，内容都是整个命题，因而具有成真条件，或者如我喜欢说的那样，“满足条件”。

我们需要有一个比真这个概念更加一般的概念，因为我们需要一个不仅覆盖像信念这样可真可假的意向状态，而且覆盖像愿望和意图这些可以完成或受挫，实现或不实现的意向状态。正如我可以相信今晚我将去看电影，因而有一种或真或假的状态，同样，我可能意欲在今晚去看电影或打算今晚去看电影。但是我的意欲和意图实际上不可能是真的或假的。适合于我的信念作为其成真条件的东西——我在今晚去看电影——也正适合于我的愿望作为其实现条件的东西——我在今晚去看电影。因

此，我要说，这些作为信念和愿望的意向状态具有满足条件，这个词覆盖信念的成真条件，意愿的完成条件，也覆盖意图的实现条件等等。具有满足条件是许许多多具有一个命题内容的那些意向状态的一般特征，而成真条件则是满足条件的一个特例。

这种对成真条件和其他种类的满足条件的区分就引出了意向性状态的另一个结构性特征。

(二) 适应指向

心灵所具有的一个值得注意的特性就是：它通过意向性使我们同实在世界相联系。那正是意向性的所在，即：心灵用来连结我们同世界的特殊方法。同样显著的事实是意向性内容以不同的方式通过不同类型的意向状态与世界相联系。不同类型的意向状态可以说是用不同的适应职责(obligations of fitting)把命题内容与实在世界相关联。信念和假设被看成是真的或假的取决于世界是不是实际上如信念所表示它的那样。因此，我认为，信念具有心灵向世界的适应指向(mind – to – world direction of fit)。可以说，信念的责任就是与一个独立存在的世界相一致。另一方面，愿望和意图不具有心灵向世界的适应指向，因为如果一种愿望或意图没有得到满足，那么，世界之没有与愿望或意图的内容相一致，可以说不是愿望和意图的责任，而是世界的责任。"适应指向"这个术语是J·L·奥斯丁所发明的，[①] 但说明这种区分的最好的例子是由G·E·M·安斯库姆所提供的。[②] 安斯库姆所举的典型例子是，一个女人交给她的丈夫一张购物单，上面写着：啤酒、黄油和香肠。男人拿着这张单子到超市去，按照

① J·L·奥斯丁：《如何谈话：一些简单的方法》，载J·O·厄姆森和G·沃诺克编的《哲学论文集》(牛津：克拉伦登出版社，1979年)。

② G·E·M·安斯库姆：《意向性》(牛津：布莱克韦尔出版社，1959年)。

单子上的项目把东西放到手推车里。单子所起的作用就像一道命令或者一个愿望，因而具有世界向单子的适应指向(world - to - list direction of fit)。力图使世界与单子的内容相符合，这是这个男人的责任。他尽力以购买的形式使世界与单子上的项目相符合或相一致。但是，假定在这个男子后面跟着一个侦探，侦探把这个男人放到购货车里的东西记下来。侦探写着：啤酒、黄油和香肠，这样，当他们到了收银员那里时，这个男人和侦探各有相同的单子。然而这两个单子的功能是根本不同的。侦探的那张单子的责任是要与一个独立存在的实在相符合。单子的作用是作为对实际发生的事情的一种描述或一份报告。他的单子只应当是表示事情是怎样的情况。而这位丈夫的单子的作用是使他得以改变实在从而与单子的内容相符合。他的单子的关键不是描述实在，不是表示事物的情况，而是改变实在从而使它与单子相符合。这个单子具有世界向单子的适应指向。侦探的单子具有单子向世界的适应指向。在我们的语言中有一些特殊的词汇用来描述那些成功或不成功地达到单子(或语词)向世界的适应指向的表示：它们不是被说成是"真"，便是被说成是"假"。简言之，真或假就是表示在实现语词向世界的适应指向中成功或失败的名称。

如果你想象一下在有错误时所发生的情况，那么你就能够非常清楚地看出这种区别。假定侦探回到家里并承认他犯了一个错误。因为这个男人没有买香肠而是买了猪排。侦探可以直接在香肠这个词上打个叉并写上猪排从而把事情纠正过来。这样，现在这份单子在达到单子向世界的适应指向方面是正确的。但是，如果这位丈夫回到家里，他的妻子说："你这个糊涂蛋，我在单子上写的是香肠，而你却买了猪排。"这位男人如果说："好吧，宝贝，我马上在香肠上打个叉，写上猪排好了"，他这样说却

不可能把情况改正过来。这种区别的理由就在于，这位丈夫不像侦探，他的责任是使世界符合于单子。而侦探的责任是使单子符合于世界。适用于单子与世界的关系的道理的同样也适用于语词和世界的关系，事实上也适用于心灵与世界的关系。在购物单向世界的适应指向和世界向购物单的适应指向之间的区别是语词向世界(word - to - world)和世界向语词(world - to - word)的适应指向以及心灵向世界(mind - to - world)和世界向心灵(world - to - mind)的适应指向之间的这种更为一般的区别的一个实例。我想，这种区别是清楚的。我相信，这种区别对于任何意向性理论来说都是至关重要的。相信、知觉和记忆具有心灵向世界的适应指向，因为它们的目的是要表示事物的情况；愿望和意图具有世界向心灵的适应指向，因为它们的目的不是表示事物的情况，而是表示我们想要使它们怎么样，或者我们打算使它们怎么样。

至此，我们在对意向状态的结构进行一般说明中论述了两个特征——一是意向状态的命题内容和意向状态的类型之间的区分，二是适应指向的概念以及不同的适应指向的观念。现在我们可以对这两者中的每一个特征引入一些复杂的情况。第一个要指出的复杂性是，并非所有意向状态都有完全的命题作为其内容。因此，如果一个男人爱上了玛丽或恨比尔，那么这些意向状态的内容涉及玛丽或比尔，而他所持的态度或者是爱，或者是恨。另一种复杂性来自这样一个事实：并非所有意向状态都具有世界向心灵或心灵向世界的适应指向。事实上，有些意向状态就是以适应已经发生为前提。例如，如果你因冒犯了你的朋友而感到很抱歉，或者因阳光明媚而感到高兴，在每一种情况下，你所具有的意向状态都以命题内容已得到满足为前提，即你冒犯了你的朋友和阳光是明媚的。对于这些情况，我认为，它们

具有零适应指向(the null direction of fit)。由于信念要达到的目标要为真,因而要达到心灵向世界的适应指向,愿望要达到的目标是要得到实现因而是要达到世界向心灵的适应指向,就此而言,高兴或抱歉并不具有这种目标,尽管每一种意向状态都有其命题内容,这些命题内容可能得到满足,也可能得不到满足。为了说明这种区别,所以我便说这种适应指向是零。

(三)满足条件

我们现在可以通过描述那个使它们成为意向性的特征,从而将这些有关意向性的各种观点统一起来。在我介绍满足条件的概念时,已经简短地提到了这个特征。我相信,理解意向性的关键就是满足条件。如果世界就是以某意向状态所表示的方式存在,那么这种意向状态就是被满足的。信念可以是真的或假的,愿望可能实现也可能受挫,意图可以被实行或不实行。在每一种情况中,意向状态是否被满足取决于命题内容和被表示的实在之间实际上是否一致。

具有命题内容的意向状态的一个一般特征就是它们具有满足的条件。实际上,如果需要一个用来分析意向性的口号,我相信,这个口号应当是:"根据它们的满足条件就会知道它们。"如果我们想确切地知道一个人的意向状态是什么,那么我们就必须问一问,在什么样的条件下,它确实得到满足或得不到满足。我相信,那些没有完整的命题内容因而没有满足条件的意向状态(如爱和恨),在一定程度上是由的确具有一个完整的命题内容、因而的确具有满足条件的意向状态所构成的。所以,例如,一个人不可能在没有关于某人的一套信念和愿望的情况下而爱上那个人的。而那些信念和愿望在很大程度上构成了他对那个人的爱。因此,尽管在表面上看来爱不具备满足的条件,但一个人爱

另一个人的任何实际的事例在很大程度上都是由一套确有满足条件的意向状态所构成。那些具有完整的命题内容但没有适应指向的意向状态(例如羞耻和骄傲),在很大程度上是由确有适应指向的信念和愿望所构成的。因此,没有适应指向的意向状态的确也具有满足条件。例如,如果我对我赢得了比赛感到骄傲,那么我至少必须:(a)相信我赢得比赛;(b)发现赢得比赛是我所愿望的或者我想要成为事实的情况。

意向的因果性

我说过,意向性是心灵借以内在地表现世界上的物体和事态的特征。但是,我们的心灵也是与世界处于经常的因果联系之中的。当我们看到事物时,我们所看的物体引起我们对它们的视觉经验。当我们回忆过去的事件时,那些过去的事件引起我们现在的回忆。当我们打算移动身体时,那些意图引起了身体的运动。在每一个场合,我们都既发现因果的成分,也发现意向的成分。心灵的表现能力和对世界的因果关系应当以某种系统的方式协调一致,这一点对于意向性发挥作用是很重要的,并且确实对于我们在世界上的生存也是很重要的。这二者协调一致的形式就是意向的因果性,这种形式的因果性与台球相互撞击的因果性以及休谟主义的因果性非常不同:原因和结果作用的方式是要么原因是结果的一种表示,或者要么结果是原因的一种表示,因而它们起因果作用。下面是关于它们作用方式的几个例子。如果我想要喝水,于是我为了满足喝水的愿望而去喝水,那么,我的心理状态,即愿望(我要喝水)造成了我喝水这件事情。在这里,愿望既造成了它的满足条件的原因,又表示了它的满足条件。有时,它只有以因果的方式起作用才得到满足,这便成为意向状态本身

的满足条件的一部分。例如，如果我意图举起我的手臂，那么这意图要得到满足就要求有比我举起手臂更多的东西。或者毋宁说，正是这个意图应当成为导致我举起手臂的原因，而这一点是我意图举起手臂的满足条件的组成部分。因此，我认为意图在因果关系上是自我涉及的(self - referential)[①]。仅当意图本身成为引起它的其余满足条件的原因，意图才得到满足。仅当：(a)我确实举起了手臂；(b)我的关于举起手臂的意图成为引起我举起手臂的原因，我才成功地实现了我举起手臂的意图。

这种因果关系上的自我涉及不仅表现在诸如意图这样的"意志"状态中，而且也表现在知觉和记忆等"认知"状态中。因此，例如，如果我真的看到那棵树，那么情况就一定不仅仅是我有一种视觉经验——其满足条件是在那儿有一棵树，而且是：在那儿有一棵树的事实必须是引起那个具有那些满足条件的视觉经验的原因。同样，记忆也是如此。如果我记得在瓦勒迪泽尔(Val d'Isère)进行的滑雪比赛，那么作为这个记忆的满足条件的组成部分的不仅是我实际上进行了一次滑雪比赛，而且是：我进行这次滑雪比赛的事必须是引起具有那些满足条件的记忆的原因。在具有因果关系的自我涉及性的认知状态感知和记忆中，我们具有心灵向世界的适应指向和世界向心灵的因果指向。我的记忆或感知的心理状态"适应"世界，仅当世界是引起具有这种适应指向的状态的原因。在意志状态如意图中，指向是相反的。我关于举起手臂的意图"适应"世界，仅当这种状态本身是引起它所适应的世界中的事件的原因，也就是说，仅当意图本身是引起我举起我的手臂这个事件的原因。

---

① 因果的自我涉及的概念是一个老的概念，可以至少追溯到康德，就我所知，这个语词最初是由G·哈曼所使用，见《实践理性》，载《形而上学评论》第29期第3号(1976年3月)：第431—463页。

意向的因果性对于理解有关人类行为的解释，因而对于理解自然科学和社会科学之间的区别是至为重要的。人类行为，如果是合理的，就是依据理性起作用的，但是，仅当理性和行为的关系既是合乎逻辑又合乎因果性的，理性才能说明行为。因此，对合理的人类行为的说明主要是要运用意向的因果性这个工具。

重要的是需要强调指出：这种解释形式不是决定论的。对行为的意向性解释这一形式并不意味着行为必定发生，不意味着意向的原因足以决定行为必须实现。除了奇特的病理学病例以外，在实践上它们也不是决定论的。当我说信念和愿望促使我行动，以此来解释我自己的行为时，我不是说在正常情况下我就不可能以另外的方式去行动。通常，当我从我的愿望和信念来推断我应当做什么的时候，在我以信念和愿望的形式所作的决定的原因与实际的决定之间存在着一个间隔，在决定和执行行为之间存在着另一个间隔。之所以存在着这些间隔是由于行为的意向性原因不足以决定行为。当然也存在着一些例外的情况，如癖好、偏执、狂热或其他的病理学形式。当我在一次选举中决定投某个人的赞成票时，对我的行为的意向性解释并没有从原因上给出充分的条件。和这种情况相反的一种情况是吸海洛因上瘾的人由于需要海洛因、也相信那毒品就是海洛因而去吸食。在这种情况下，上了毒瘾的人不能自拔，而这种解释的确在原因上给出了充分的条件。通常我们给这种间隔所起的名称就是“意志自由”。如果在大脑中没有相应的间隔，怎么会有意志自由，这在哲学上仍是一个没有解决的问题。

意向性的背景

意向状态不是孤立地起作用。为了使我能够相信克林顿是

美国总统，或者能够意图在下个周末去滑雪，或者能够希望我今年的所得税比去年的所得税降低，我还必须有许多其他的意向状态。例如，为了具有这些状态，我必须具有关于美国是一个共和国的信念，具有关于滑雪区距离我家不太远的信念，或者具有关于美国具有某种其公民缴纳所得税的制度的信念。然而，除了所有这些信念以及其他意向状态以外，我还必须具有一套使我能够应付这个世界的能力和预设的前提。正是这套能力、才能、倾向、习惯、性情、不言而喻的预设前提以及方法，我已将之一般地称之为"背景"(background)，我在全书中所预设的关于背景的一般论点是，我们所有的意向状态，我们所有特殊的信念、希望、害怕等等，只有在能够使我们应付世界的方法和能力的背景下才能像它们实际那样起作用——也就是说，才能决定它们的满足条件。

我相信，说明这一点的最好方法就是要举出活生生的意向状态的例子，来看一看为了意向状态能够起作用我必须具有作为预设前提的哪些其他的东西。现在我有到书店去买些书并且到餐馆去吃午饭的意图。这个复合的意图预设了大量的形而上学的构件(apparatus)。有些这样的构件以愿望和信念的形式呈现在表面。例如，我只是意图买某些种类的书，我相信某个特定的餐馆是附近最好的。但是，在这些有意识的思想的下面，存在着一种巨大的构件，它在某种意义上说太根本而不会还被认为只是更多的其他信念和意愿。例如，我知道在书店里和餐馆里怎么走路怎么行动，我认为不言而喻的是我脚下的地板会支撑着我，我的身体会作为单独的一个统一的实体运动而不会飞散开来；我认为不言而喻的是，书店里的书是可读而不可吃的，而餐馆里的食品是可吃但不可读的。我知道怎样应付这些情况，因而我有把食物放进嘴里而不是放到耳朵里吃的能力，有把面

前的书拿来读而不是在肚子上摩擦的能力。我们可以想象一个科幻的世界，在那个世界中人们吃饭用眼睛看，读书则用嘴巴咀嚼和吞咽。然而我并不持有某种假设，即认为我住在这种世界而不是住在那种世界，勿宁说，我只是把一种巨大的形而上学视为理所当然的。

有一部分背景是一切文化都共同具有的。例如，我们都直立行走，都是把食品放到嘴里吃。诸如此类的普遍现象我称之为"深层背景"，但是有许多其他的背景前提从一种文化到另一种文化各不相同。例如，在我的文化中，我们吃猪肉、牛肉，但不吃蛆虫和蚱蜢，我们在一天的某些时间而不是其他时间吃饭。对于这些问题，文化也是各不相同的。我把这种背景特征称之为"地域文化实践"(local cultural practices)。当然，在深层背景和地域文化实践之间并没有截然分开的界线。

对于我们目前的研究来说，我要着重强调的一点是，意向性并不是作为一个孤立的心理能力而起作用的。意向状态实际起作用的方式只是考虑一套预设的背景能力，这种背景能力并非只是更多的其他意向状态。在某种重要的意义上说，这种背景是前意向的(pre - intentional)。为了使我买书和吃饭的意图能够决定我应当做什么——也就是，决定它的满足条件——我必须具有许许多多的能力，这些能力并不是那个意图的组成部分，也不是我的一套其他意向状态的组成部分。我们以这样一种方式来思考意向性，把它看作只是以非思想的能力为背景才得以起作用的一套思想过程，这样，就打开了许多超出本书讨论范围的研究领域，但它们在这里仍然值得一提。例如，我们通常把合理性看作一个有意向地遵循合理性规则的问题。而我则认为我们的理性思维和行为在很大程度上是一种背景能力。此外，我们通常把神经官能症看作是非理性的、而且常常是被压抑的信

念和欲望的问题。确有许多神经官能症是属于这种类型的，但有一些是背景性的神经症。例如，有的患者对自己和其他人都太僵硬。这不仅仅是他具有不合理的信念和愿望，而且是他采取一种态度对待他的经验，这种态度使他不可能以灵活的、协调的和创造性的方式去处理问题。

第　五　章

社会世界的结构:心灵怎样创造一个客观的社会实在?

本书的目的是要解释有关实在的几个哲学上最令人困惑的部分——心灵、语言和社会——的一般结构,然后再说它们是怎样结合在一起的。在这样做的过程中,我是把许多东西视为理所当然的。现在对于世界如何运作我们知道得要比我们的祖先知道的多得多,而且我们可以依靠那些来自物理学、化学、生物学以及其他各种具体科学的知识。立足于过去的伟大成就的基础之上,我们可以更好地看世界。在这本书里,我直接把物理学、化学、生物学,特别是神经生物学的成果作为理所当然的东西。心灵本质上是生物学的现象,因而它的两个最重要的互相联系的特征——意识和意向性——也是生物学的特征。我在前面几章试图对心灵作出与上述这个事实相一致的说明。在这一章,我要运用我对心灵的说明来解释社会的和制度性的实在的性质。首先,让我们来谈一谈哲学问题。

社会的和制度性的实在

举个例子来说,请你想一想,我的钱包里有一张纸币。如果

我把它拿出来并且仔细地查看它，我知道它的物理属性是没有什么令人感兴趣的地方。从化学上来讲，它是由染上某种颜色的纤维素丝所构成的。然而，尽管它的物理性质和化学性质平平常常，但我们大家都认为它具有某种重要性。其原因就在于它是货币。如果我们问：有关这张纸的什么样的事实使它成为货币呢？我们发现，化学和物理学都不足以回答这一问题。如果我设法去制造某种同这张纸币看上去恰好一样的东西，即使把它复制得一模一样，但它还不是货币。相反，它是假票，我将因此而被逮捕和受审。那么，再说一遍，关于它的什么样的事实使它成为货币的呢？初步的回答可以这样说：一种现象仅当我们认为它是货币时它才是货币。被人们认为是货币，这是一个必要的、但不是充分的条件。因为要使某种东西成为货币，所必要的不仅仅是一整套态度，尽管这些态度部分地、而且是本质上地构成了作为货币的一种类型的现象。在这里，我必须说"类型"，因为有些有特殊标记的实例可能是伪造的。一张特殊的票据可能被当作货币，而事实上它却是假币。因此，总的观点仍然是：一种类型的事物仅当它被接受为货币，才能长期地成为货币。适用于货币的看法一般地也适用于社会的和制度性的实在。因此，货币、语言、财产、婚姻、政府、大学、鸡尾酒宴、律师、美国总统等都部分地——但不是完全地——由于我们认为它们具有上述性质这个事实才构成的。一个物体之所以适合于上述描述中的一种，部分地是由于我们认为它是这样，或者我们接受或承认它是这样。此外，从我们认为这些现象适合于某一种描述的事实中，可以得出一些重要的推论：我和其他人都认为我口袋里这张纸是货币，这一事实表明，我具有某些要不是这样我就不会具有的权力。这里所说的适用于货币的东西也一般地适用于制度性实在。从我是一个公民，或者是一名被判刑的罪犯，或

是鸡尾酒宴的主人，或是一辆汽车的车主这些事实中，我就拥有了某些权力，包括负面的权力（如责任和惩罚），也包括正面的权力（如权利、资格等）。这些现象应使作为哲学家的我们感到困惑，而我在这一章要提出的问题是：诸如此类的社会的和制度性的现象如何与前面几章所叙述的总体的本体论相协调一致呢？社会的和制度性的现象的本体论是什么呢？对于那些仅仅由于我们认为是其所是的现象，怎么会有其所是的客观的实在性呢？当我走进一家商店交给收银员这么一叠纸币时，他不会说："噢，也许你认为它是货币，但为什么我们偏要在意你所认为的东西呢？"

在这一章中，我们的主要问题是要说明，社会的实在既然部分地要通过本体论上是主观的一套态度建构起来，那么怎么可能在认识论上有一个客观的社会实在呢？为了把问题规定得更加具体明确一些，我们希望能够对几个令人困惑的特征加以解释，这些特征是由于主观的东西和客观的东西的这种联系而产生出来的。这里，我要谈到以下三个特征。

第一、我前面的论述中有一个特殊形式的循环，不过，我们要确定的是，这种循环不是恶性循环，不是会摧毁任何可能的分析的循环。这种循环是这样的：如果某种事物只是由于被人们相信为货币、相信为财产或相信为婚姻它才是货币、才是财产、才是婚姻，那么，我们就要问，在每个实例中，这信念的内容是什么呢？如果我口袋里这张纸要算是货币，我们就必须相信它是货币，那么认为它是货币这个信念的内容似乎不可能仅仅是它为货币，因为它要成为货币就得使它被相信为货币。如果是这样，那么信念的内容一定有一部分是它被相信为、被相信为是货币。那样一来，我们就必须一再地提出这个问题，而答案又一再地是：信念的一部分内容是它被相信为、被相信为、被相信为是

货币。这种对问题的必然的重复或者产生对货币的循环定义，或者产生货币定义的无限后退(infinite regress)，这样，当某种东西被相信为货币时，我们似乎永远不可能陈述出这个信念的内容是什么。因此，如果没有循环和无限后退，我们将永远不可能解释货币。为了避免这种无限后退，当着货币的概念出现在关于某种东西是货币的信念中时，我们就得不用货币的概念来解释货币的概念。

第二个令人困惑的特征是从我前面已经作出的少数论述中产生的。制度性实在怎么能够作为原因起作用？如果货币只是由于它被相信为货币才是货币(我所举的其他例子也是一样)，那么，货币怎么能作为原因起作用呢？在一个完全由物理的和化学的要素组成的世界中，怎么会发生存在着货币、政府、大学、私有财产、婚姻等制度性实在这样的事情的呢？正如从前面几章中所能清楚地看到的那样，在哲学的研究中，我们必须以素朴的方式开始接近问题。我们必须使自己能够对头脑健全的人会视为理所当然的事实感到惊奇。现在，我们所面对的令人感到惊奇的事实就是，财产、货币、婚姻、政府等制度性实在在我们的生活中以原因的方式起作用。但这是怎么可能的？制度没有力、质量或万有引力。有什么东西在涉及制度性实在的地方能够与 F = MA 的规律相当呢？

第三个与上述两个特征相联系的特征是，在制度性实在中，语言究竟起什么作用？我说过，某种东西仅当人们认为它是货币、是财产或是婚姻，它才是货币、是财产或是婚姻，但如果人们没有语言，怎么可能会有这样一种思想呢？还有，语言难道不正是我们试图加以解释的那种制度性实在吗？对这第三个困惑的一种陈述方式就是要指出，在制度性实在中，语言不仅用来描述事实，而且说来有点奇怪，它还部分地建构事实。例如，就一张

20 美元的票据来说，当美国财政部宣称“这张票据为支付一切私人和公共债务的法定货币”时，它并不是在描述事实，而是部分地创造了事实。这种话语就像一种述行语（performative），尽管它缺少一个述行的动词。述行语就是那些其中说某种东西就使所说的东西为真的话语。在这种语句中，主要动词即述行动词表示说出这个语句所执行的行为。例如，在适当的情况下，如果我说，“我答应来看你”，或者说，“我辞职”，那么，说这些事情就是在允诺或就是在辞职。在这种情况下，我创造了这样一种事实，即仅仅由于说出的话语是允诺或辞职，因而这种“说出”就是允诺或辞职。述行语常常是创造制度性事实的。当美国财政部宣称它所发行的流通券是法定货币时，它便创造了法定货币，就像一个述行语一样，因为它创造了它所描述的事实。实际上，对这第三个困惑中我们需要解释的一个方面就是述行语在创造制度性事实中所起的作用问题。

我对这些困惑所作的论述是非常一般的，甚至是非常朴素的，因为在我们着手展开解决这些问题所必需的构件之前，我想使你们对这些令人困惑的难题有所感受。

对观察者的依赖和建造社会实在的部件

在我看来，为了说明社会的和制度性的实在，我们必须弄清一个基本的区别，并且在我们前面所使用的解释性构件中引入三个新的要素。这个基本的区别，就是我在第四章中所介绍的一般不依赖于我们的态度和意向性而独立存在的世界的那些特征与仅仅与我们的意向性相关联而存在的那些特征之间的区别。我把这两者之间的区别称为世界之依赖于观察者的特征和不依赖于观察者的特征之间的区别。我要引入的三种要素是：

集体的意向性、功能的归属和我称之为“建构性规则”的某种形式的规则。

（一）不依赖于观察者和依赖于观察者之间的区别

有一些世界的特征完全不依赖于我们人类和我们的态度、活动而独立存在；另外一些则依赖于我们。试想一下，比如，一个具有这两种特征的东西，即我现正坐在上面的这件东西。它具有一定质量和一定的分子排列，这些都是不依赖于我们而独立存在的。质量和分子结构是世界的不依赖于观察者的特征。但这个东西还具有是一把椅子的特征。它是一把椅子的事实是它作为一把椅子之被设计、制作、买卖和使用的结果。这些作为一把椅子的特征是与观察者相关联的，或者说依赖于观察者的，这里所说的“观察者”通常是代表“制造者、使用者、设计者、意向性的拥有者”的简称。诸如质量、力、引力和电压这样一些特征是不依赖于观察者的；而诸如货币、财产、刀子、椅子、足球赛或者进行野餐的好日子这样一些特征则依赖于观察者或与观察者相关联。一般来说，自然科学涉及不依赖于观察者的特征，例如力、质量和光合作用等；社会科学则涉及与观察者相关联的特征，例如选举、收支平衡问题和各种社会组织等。

请注意，意向性创造与观察者相关联的现象，但意向性本身并不是与观察者相关联的。这个东西是一把椅子这一事实和许多其他事物一样是依赖于我们的态度的，但这些态度本身却不是与观察者相关联的。当我们通过意向性的作用创造与观察者相关联的现象时，那意向性本身并不依赖于任何进一步的意向性。我们一旦抱有一种态度，那么这种态度与任何其他人是否也认为我们具有那种态度无关。

我们在第三章中通过内在的意向性和派生的意向性之间的区分已经预示了不依赖于观察者的特征同与观察者相关联的特征之间的区别。通过我当下的饥饿状态体现出来的内在的意向性虽然在本体论上是主观的，但它却是不依赖于观察者的。它不依赖于任何人对我或对这种意向性的态度。法语句子“J'ai faim”意思是“我饿”，这一事实所体现的派生的意向性则依赖于观察者。这个句子具有派生的意向性(即意义)只是因为说法语的人以那种意义来使用它。

我认为，与观察者相关联的特征同不依赖于观察者的特征之间的区别比我们的哲学文化中的许多传统的区分(如心灵与肉体的区分或事实与价值的区分)更为重要。在一定意义上说，本书在某种程度上就是论述这个区别及其后果的。例如，在这一章我们讨论的一个事实就是，一系列与观察者相关联的制度性现象能够具有一种认识论上的客观存在，尽管它们在本体论上是依赖于观察者因而包含着一种本体论上为主观的要素。

现在，我就转向我们在说明那个实在时将要使用的三个要素。

(二) 集体的意向性

在上一章中，我们似乎都是这样讨论意向性问题的，即：所有意向性都具有“我意图”或“我相信”或“我希望”等形式。但是有一种有趣的意向性形式具有“我们意图”、“我们相信”、“我们希望”这样一种形式。当然，如我具有一种“我们意图”，那么我必定也具有“我意图”，因为如果我有意图地做某种作为我们做某种事情的一部分的事情，那么我必定意图去做我的那个部分。为了意图做我的那部分，我必须有这样的意图：我做某件作为我们做某种事情的一部分的事情。因此，例如，如果我们在推一部

汽车以便使它发动起来,我必须有我将完成我的那一份的意图。但在我看来,仍然有一类不可还原的意向性,那就是集体的意向性(collective intentionality)或"我们 - 意向性"(We - intentionality)。那么,那种意向性是如何可能的呢?在我们的哲学传统中,人们总是倾向于认为集体的意向性可以还原为个体的意向性,以为我们 - 意向性必定总是可以还原为"我 - 意向性"(I - intentionality)并最终可以为了"我 - 意向性"而消除。造成这种倾向的原因就是,如果你认为集体的意向性是不可还原的,那么你似乎就不得不假设某种集体的心理实体,某种无所不包的黑格尔主义的世界精神,某种神秘地飘浮于我们这些众多个体之上的"我们",而我们作为个体只是它的表现。但是,由于我所具有的所有意向性都在我的头脑中,你所具有的所有意向性都在你的头脑中,因此,我们面临的难题就是:怎么可能有不可还原的集体的意向性这种东西?

大多数哲学家认为,这个难题不可能以我在上面所说的形式来回答,他们力图把集体的意向性或我们 - 意向性还原为个体的意向性或者我 - 意向性。他们试图把"我们意图"、"我们相信"、"我们希望"还原为"我意图"、"我相信"、"我希望"。他们设想,只要两个人共有一种集体的意向,如同他们试图一起做某件事情那样,那么每个人除了有对另一个人的意向的信念以外,还有"我意图"这种形式的意向。因此,如果我是集体的一部分,那么我的意向性就是"我意图做如此这般的事"以及"我相信你也有那种意图"。此外,我必须相信你相信我相信你具有那种意图,而这又产生这样一种形式的非恶性的无限倒退:"我相信你相信我相信你相信我相信",如此等等;从你这方面说就是,你相信我相信你相信我相信你相信,如此等等。这种在两个人或更多的人之间关于信念的信念循环往复的系列被称之为"互为信

念"(mutual belief)[1]。拥护这种观点(即认为集体的意向性可以还原为个体的意向性,包括作为个体的意向性的一种形式的互为信念)的人们认为这种无限后退不是恶性的后退。虽然我们始终具有对比有关一个信念还要高的一个信念进行有意识的思考的潜能,但在实践上由于时间和精力的限制,这种循环往复地向上攀登的信念总会有所终止。

我认为,企图把集体的意向性还原为个体的意向性以及互为信念的全部立场都是混乱不堪的。我不认为我的脑袋大得竟能够容得下这么多的信念,但我有简单得多的解决办法。只要把我头脑里的集体的意向性作为一种原初的意向性就行了。尽管它是在我这个个体的头脑之中,但它具有"我们意图"这种形式。如果我在事实上得以与你成功地合作,那么,在你头脑中的东西也将具有"我们意图"的形式。那将对我所相信的东西和我所意图的东西产生影响,因为我的个体的意向性来自我的集体的意向性。但是为了说明所有意向性都是在个人主体的头脑之中这个事实,我们毋需假定所有意向性都具有"我意图"、"我相信"、"我希望"这种形式。个人主体可以在其个体的头脑中具有"我们意图"、"我们希望"等形式的意向性。把这种观点概括起来说就是:关于所有意向性都在个人主体的头脑中的要求有时被称之为"方法论的个人主义"要求,但这一要求并不需要所有意向性都必须以第一人称单数来表达。并不存在什么东西妨碍我们在我们个体的头脑中具有"我们相信"、"我们意图"等形式的意向性。

对于所有这一切,我都是以非常抽象的、理论性的术语来论

---

① 这一观念最初由D·刘易斯在《习俗:哲学的研究》(坎布里奇:哈佛大学出版社,1969年)以及S·希弗在《意义》(牛津:牛津大学出版社,1972年)中所论述。

述的，但是，我要提醒一下，在实际生活中、集体的意向性对于我们的存在本身是非常常见的、实用的而且确实是本质性的。看一看任何一场足球赛、政党的集会、音乐会上的演奏、学院课堂、宗教的服务或者交谈，你都会看到集体的意向性在起作用。请把一个管弦乐队演奏交响乐同乐队中单个成员孤立地表演他们的角色加以对比。即使偶尔各个成员把各自的角色碰巧表演得协调同步，因而听起来好像交响乐，但是集体合作行为的意向性同个人行为的意向性之间仍有重要的区别。这里所说的适用于管弦乐队的看法也适用于足球队、适用于政党集会的群体，也适用于双人舞或建造房子的工程队。你要使人们合作，你就有集体的意向性。你要使人们共享他们的思想、情感等等，你就有集体的意向性。事实上，我要说，集体的意向性是一切社会活动的基础。

甚至就连人类所发生的冲突，就其大多数形式来说，也要求合作。想一想职业拳击赛、足球赛、法律审判，甚或两个哲学家之间的一场争论。要使这些不同种类的冲突得以进行，就必须有更高层次的合作。当然，如果在一个黑暗的小巷里，一个人跟在另一个人的后面并袭击他的脑袋，那就不需要什么集体的意向性。但是，对于一场职业拳击赛，一场摔角比赛，一场决斗，甚或在鸡尾酒会上相互之间的攻击，也都需要有某种层次上的合作。为了在一个层次上进行争斗，我们必须合作进行另一层次上的争斗。

我打算把社会性的事实随意地规定为涉及两个或两个以上具有集体的意向性的行为者的任何事实。因此，比如说，动物在一起捕食，鸟雀合作筑巢，可能还有所谓社会昆虫，如蚂蚁和蜜蜂，这些都显示了集体的意向性因而具有社会的事实。

人类具有能够使之超越单纯的社会性的事实而达到制度性

的事实的非凡能力。人类从事的不仅仅是单纯的体力合作;他们还在一起交谈、占有财产、结婚、组成政府等等。在这一章,我要说明这些超出社会性的事实的制度性的现象。

(三) 功能的归属

除了集体的意向性以外,需要用来建构制度性实在的第二块建筑部件就是功能的归属。与人类和某些高等动物有关的一个显著的事实就是他们能够使用某些东西作为工具。这就是把功能归于物体的更一般的能力的一个实例。在这里,功能不是内在于物体,而是必须由某个外在的行为者或行为者们归予物体。想一想猴子是怎样用一根棍子去取香蕉的,想一想原始人是怎样用一根圆木做凳子或用石头来进行挖掘的。所有这些都是行为者将一种功能归予、或将一种功能赋予某种自然物体的实例。行为者利用物体的自然属性以达到他们的目的。

在这里,在谈到被归予的功能本身的存在时,我要提出一个关于功能概念的有力的论题:在我前面所解释的意义上,所有功能都是与观察者相关联的。它们只是与赋予功能的观察者或行为者相关联而存在。由于我们经常发现自然界中的各种各样的功能,所以上述事实对我们来说是掩盖着的。例如,我们发现心脏的功能是泵血。但是,要记住,我们只有在预设的目的论的背景下,才能作出这个发现。只是由于我们把生命和生存应当有价值这一点视为理所当然,我们才能说心脏的功能是泵血,意思是:在有机体的整体生态学中,泵血服务于生命和生存的目的。

比如说,想一想下面两种说法之间的区别:一方面,我们说,心脏引起泵血,而泵血过程又有一整套其他的因果关系,这只是一个事实问题;另一方面,我们说,心脏的功能就是泵血。功能

归属引出了规范性(normativity)问题。例如,我们现在可以谈论心脏的正常和不正常状况,谈论心脏病等等。规范性问题就是功能归属将因果事实置于一种目的论中这一情况所产生的结果。功能归属预设了目的、目标或宗旨等概念,因而这种功能的归属比单纯的因果关系包含更多的内容。这些目的、目标和宗旨只是与人和动物行为者相关联才存在。只是由于我们重视生命和生存并且懂得心脏对生命和生存的重要作用,我们才能说心脏的功能是泵血。如果我们首先看重死亡和消亡,那么心脏就会是一种障碍性功能,而疾病的功能就是促进消亡。我们可以把这个一般的观点概括为,一切功能都是与观察者相关联的。功能决不是独立于观察者的。因果性是不依赖于观察者的;功能加在因果性上的东西就是规范性或目的论。更确切地说,将功能归于因果关系的做法将因果关系置于一种预设的目的论中。

(四) 建构性规则

我在前面所作的论述似乎表明,我们除了无情性的实在(brute reality)以外,还有一个制度性实在的令人满意的概念,但是对于那个假设的某些预设的前提,我们还需要进行陈述。几年之前我曾经对无情性的事实(例如太阳距离地球9300万英里这个事实)和制度性事实(例如我是一个美国公民这一事实)作出区分。为了说明无情性的事实和制度性的事实之间的区别,我提出要对两种不同种类的规则加以区分。有些规则是对先行已经存在的行为形式进行调节的。例如,"靠右行驶"的规则。行驶可能发生于道路的任何一侧,但是由于行驶的事实是既定的,因而要有某种方式对它进行调节,这是很有用的,于是,我们

就有了“这样做或那样做”这种形式的规则。一般地说，我们有一些对独立于规则而存在的行为进行调节的规则，诸如此类的规则是调节性的(regulative)。它们对先行存在的行为形式进行调节。但并非所有规则都属于这一类。有些规则对于所要调节的行为形式不仅进行调节，而且还进行建构，或使之成为可能。典型的例子就是下棋的规则。并不是先有人们在一块木板上来来回回地挪动一些小木块，然后最后才有人说："为了避免互相碰撞，我们需要有某些规则。"下棋的规则同行驶的规则不一样。毋宁说，正是下棋规则的存在才决定了有下棋的可能性，因为下棋就是按照某个确定的一大套棋类规则来行事。我把这样的规则称之为“建构性规则”(constitutive rules)，因为按照规则行事就是在建构由这些规则所调节的活动。建构性规则也进行调节，但它们所起的作用不仅仅是调节；如我所提示的那样，它们建构了它们所调节的活动本身。我在前面已经论证、在这里还要继续论证的是：无情性的事实和制度性的事实之间的区别只有通过建构性规则才能得到充分的说明，因为制度性事实只是在诸如此类的规则的系统内才存在。

建构性规则总是具有相同的逻辑形式，即使在这种逻辑形式从表述规则的句法来看并不明显的情况下，也是如此。它们总是具有这样一种逻辑形式：如此如此算作具有这般这般的地位。我想把这种逻辑形式表示为“X 算作 Y”或更一般地表示为，“X 在 C(情境中)算作 Y”。因此，在下棋游戏的情境中，具有某种形状的木块一方如此这般的一次移动算作是马走了一步。在棋盘上的如此这般的一个位置算作是将军。在美国足球比赛中，带球穿过对方的门线算作触地得分。一次触地得分算作六分。得分比对方多算作赢球。

建构制度性实在的一个简单模型

在这一章中,我作出了一个非常有力的断言:所有制度性实在都可以确当地用集体的意向性、功能归属和建构性规则这三个概念加以解释。为了证实这个断言,我想从一个简单的思想实验入手,即从一种寓言入手,它讲的是像我们这样的生物是如何可能逐渐演化出制度性结构的。请想象一群同我们或多或少有些相似的原始人。我们很容易想象他们怎样作为个体把功能归于自然现象。例如,某一个体可能用这个树桩作为一个凳子,把那根棍子作为杠杆。如果一个个体能够使用个体的意向性来赋予功能,那么,我们就不难想象几个个体能够集体地赋予功能。一群生物能够用这根圆木作为凳子,用那根大树棍作为由他们大家所使用的杠杆。现在,请再想象,他们作为一个群体来行动,建造一个栅栏,一道将他们的住地围起来的墙。我不想把他们住的这个地方叫做"村庄",甚或叫做"村社",因为那些名称可能已经显得太制度化了。我们可以设想,这些个体的确有了栖身之处——即使是洞穴也行,我们设想他们围绕其栖身之处建起了一道墙。这道墙旨在把入侵者挡在外面,而把该群体的成员留在里面。

这道墙凭借其物理特征而具有一种被归予的功能。我们假定这道墙非常高因而不易翻越,住在里面的居民能够很容易地阻止这样的翻越行为。请注意,如同上面所描述的那样,这道墙有两个特征,我们早先是将之作为制度性实在的本质方面而提到的:这就是功能的归属和集体的意向性这两个特征。通过居民的集体活动,一种功能——作为一种边界屏障而起作用的功能——归于这道墙。我们设想,这道墙是通过居民的集体努力建设起来的,目的在于执行它的功能。那么,除了这两个特征以外,我想还

要加上第三个特征。在这里，我想把这个故事作一点听起来无关宏旨的小小的改变，尽管许多问题都取决于它。让我们设想，这道墙逐渐损毁。它慢慢地经过剥蚀损坏，直到最后留下来的只是一条由石头构成的线。但是，让我们设想，这些居民仍旧把这条石头线当作好像它能够执行墙的功能那样来看待。事实上，他们真好像懂得这条石头线不应当越过似的那样来对待它。当然，我们不必设想他们具有“责任”、“义务”之类的任何崇高的概念，但我们可以设想他们懂得不应当越过那条石头线。

好了，我说过，我希望这故事听起来无伤宏旨，但是我相信，由于这一点小小的添加，就会发生非常重要的变化。这种变化对于创造制度性的实在来说是决定性的一步。它对于创造我们认为是与动物不同的人类社会所特有的东西来说也差不多是决定性的一步。原因是这样的。起初，这道墙凭借它的物理结构执行归予它的功能。但是，在我所修改了的这个故事中发生的事情则是，现在这道墙的功能的执行不是凭借它的物理结构而是凭借集体的接受或通过集体中的个体行为承认这道墙具有某种地位，并由于这种地位而执行某种功能。我想用一个名称来表示这种转变的结果。我把这种功能称之为“地位功能”。

我相信，从凭借物理学到凭借对某种地位功能的集体接受，这种转变形成了人类的制度性实在背后的基本的概念结构。对于制度性结构来说，这种结构不可能仅仅凭借物理学来执行其功能，而是要求某种集体的接受来执行其功能，这是一般的情况。简言之，在涉及人类制度的地方，这些功能就是地位功能。

货币的例子

也许，上述这种现象的最清楚的实例就是货币。货币不可

能仅仅凭借其物理学来执行它的功能。不管我们在其功能中试图把多大分量归于物理学，仅仅靠货币的物理学性质——不像刀子或浴缸的物理学性质——不可能执行其功能。对于那些不是地位功能的功能(如浴缸或刀子的功能)来说，物理学性质对功能的执行是重要的。刀子或浴缸的物理结构使我能够把刀子作为刀子来使用而不是作为浴缸来使用，把浴缸作为浴缸来使用而不是作为刀子来使用。然而，对于地位功能来说，在系统的物理学同地位及与之相联系的功能之间存在着一条裂缝。

我们可以通过考察纸币在西欧的进化过程中的某些特征来说明这些观点。经济学教科书的标准说法是：有三种类型的货币。第一种类型是"商品货币"(commodity money)，它是使用被认为有价值的商品作为货币。商品货币制度本质上是一种以物易物的制度。第二种货币是"契约货币"(contract money)。这种货币是由见票即以某种有价值的东西支付给持票人的契约所构成。第三种货币是"不兑现纸币"(fiat money)。不兑现纸币之成为货币，仅仅是由于这样的事实：通过法令，它由某种权威机构宣布为货币。令人困惑的难题是，所有这三种类型的货币共同具有的使之都成为货币的东西是什么呢？每一种货币是怎样起作用的呢？

在货币进化的过程中，第一个阶段是要具有价值的商品，通常是金和银，这些东西可以被用来作为交换的媒介和作为价值的贮藏手段。金和银并不是内在地具有价值。有"价值"是一种被赋予的功能，但在这种情况下，这种功能是凭借该对象的物理特征而被赋予的。事实上，早期的金、银铸币的价值恰好就等于其中所含的金、银的重量。有时政府会作弊使铸币没有足值，但在原则上那是猜想。如果你将铸币加以熔化，它也不会失去任何价值。在铸币上所印的东西只是指出其中所含金或银的数量

从而确认其具有多大价值的一种方式而已。

然而人们如果到处携带金和银对于做生意来说是一种很不方便的办法，而且也太危险。所以中世纪在欧洲，拥有金、银的人发现将金、银存放在“银行家”那里比较安全。银行家给他们票据或其他文件，上面写着凭此文件可以见票即兑换金银。这样，就开始从商品货币向契约货币的转变。这时，代替黄金的一纸票据就成了向持票人支付的契约。在某些地方，有些有识之士发现，在经济生活中，你可以通过发行多于实际持有的金、银数量的契约来增加货币提供量，只要不是每个持票人立即跑到银行家那里要求兑换金、银，那么这种制度便仍然像由商品货币向契约货币转变之前一样地运作。如他们所说，由于这个原由，这张票据像金、银一样有效。

这种发展持续了一个很长的时间，最后，有些后来的有识之士发现，你可以把有关金或银的一切全部忘掉，直接就持有这些纸票。这就是经济发达国家如今的情况。许多头脑简单的人都有一种错觉，以为美国货币是“由诺克斯堡[1]的黄金作后盾的”，但这种关于后盾的观念完全是虚幻的。例如，当一个人拥有一张20美元的票据时，他所具有的就是凭借其被赋予的地位功能而起作用的一张纸。这张票据既没有作为商品的价值，也没有作为契约的价值，它纯粹是地位功能的一个实例。

在一段很长的时间内，美国财政部容许这种错觉，坚持认为一张纸币仍然是一种契约。因此，例如，它宣称，对20美元的联邦储备券，财政部将见票即付持券人20美元金额。但如果人们真的坚持照付时，那么唯一可能出现的事情就是支付相等的流通券，比如另外一张20美元的联邦储备券。现在美国财政部已

---

① 诺克斯堡(Fort Knox)是美国联邦政府的黄金贮存地。——译者

经放弃了这种虚伪的说法，但这种托词在英国仍然存在，在英国，20 镑票据上带有英国银行官员关于见票即付持券人 20 英镑的许诺。

通过对货币进化过程进行的这种讨论，我要表明的主要之点是，从商品货币到不兑现纸币的转变就是从凭借物理结构的功能归属到纯粹的地位功能情况的转变。地位功能的归属具有"X 在 C 中算作 Y"这样的形式。由造币局发出得到财政部许可的印着如此这般图案的一些纸直接就算作货币，也就是，美国"支付一切公私债务的法定货币"。

制度性实在怎么会如此强大有力

在此之前，我描述了一种比较简单的机制，通过这种机制，我们凭借集体的意向性按照"X 在 C 中算作 Y"的一般形式对一些实体赋予地位功能。但这种机制对于创造出诸如政府、军队、大学、银行等制度性结构来说肯定显得过于简单而脆弱，而且，如果我们考虑到例如私有财产、婚姻以及政治权力等一般的人类制度的话，那这种机制就显得甚至更加脆弱了。如此简单的机制怎么会产生如此巨大的机构呢？我想，回答这个问题的一般形式可以相当简单地陈述出来。这涉及到两种机制。第一，"X 在 C 中算作 Y"这种形式的结构可以被重复(iterated)。你可以把一种地位功能叠放在另一种地位功能上面。在一个层次上的 X 项可以是另一个早先的层次上的 Y 项，你可以重复交替地将 Y 项变成 X 项而它又互相叠代地算作另一个层次上的 Y 项。此外，在复杂的社会生活中，C 项(情境)通常是早先阶段的一个 Y 项。现在让我举几个例子来说明这是如何运作的。

我用嘴巴发出声音。就此来看，那是一个无情性的事实：就

声响本身来说，它不是任何制度性的东西。但是，我是一个说英语的人，又对另一个说英语的人讲话，因此，那些声音就算作说出一个英语句子；它们是“X在C中算作Y”这一公式的一个实例。但是在那个英语句子中前一个层次的Y项在下一个层次中发挥X项的功能。比如说，具有那些意向说出那个英语句子在那个语境中算作是作出许诺。但是现在那个Y项即这个许诺在下一个更高的层次上则是X项。在那些种类的情况下，作出那种许诺就算作订立了一种契约。请注意，我做了什么。我用了无情性的X项——我发出这种声音——然后我通过重复使用“X在C中算作Y”这个公式把它放在以后层次的Y项上。Y_1成了X_2，X_2又算作Y_2，Y_2又成了X_3，如此等等，一直达到我立出契约这一点上。进而，我还可以设想，在那些种类的情况下，那种契约算作缔结婚约。然后，缔结婚约又算作取得各种利益、义务、权利、责任等的资格。这就是运用这些构件来创造复杂的社会结构的一种机制。你只要一再地重复或叠代地使用这种机制就是了。此外，在许多情况下，C项——情境——本身是先行赋予某种地位功能的产物。例如，在加利福尼亚州，只有当着有资格的官员的面才能缔结婚约。作为一个有资格的官员虽然在用于缔结婚约的规则时是作为情境C，但它本身又是被赋予地位功能的结果。在一个层次上的C项是在另一个层次上的Y项。某一个体X在情况C中被确认为有资格的官员Y。把这一点归结起来就是，从这样一种简单的手段产生复杂的结构的一种机制就是重复地使用这种手段。

在使制度性结构真正发挥作用上起决定性作用的第二个特征就是，制度性事实不是孤立地存在，而是彼此处于复杂的联系之中。例如，我不仅仅具有货币。我具有的货币是我作为加利福尼亚州的一名雇员挣来的，我把它存在我的银行账户上，我用

它来支付州和联邦的税费，还用它支付煤气公司和电力公司的账单，还支付给我的信用卡的立约人。请注意，在上面这个句子里，所有加了着重号的表达式都是制度性词语。它们指称各种相互联系的、不同形式的制度性实在。因此，我们可以通过交错操作这个机制以及把一项加在另一项上的复杂的重复机制从而得以用简单机制创造异常丰富的社会结构。

但是这一切也许仍然是显得非常脆弱的。我们怎么可能用如此少的东西产生如此多的结果呢？对于这个问题的回答仍然是这样：就一般形式而言是简单的，就具体细节而言则是复杂的。答案是，无情性的事实和制度性的事实并不是各自独立和互相排斥的两类事实。掌握社会性事实的全部要点、至少是大部要点就是，获得对无情性事实的社会控制。因此，比如说，在我最近所作的一次交易中，的确我给别人的只是一沓纸或者向别人显示一块塑料制品，而他们只是通过嘴向我发出声音并给我另一沓纸，但结果就是，由于交换了声音和一些纸，我就得以登上飞机并作长途飞行——我的地理位置的一次无情性的变化。同样地，作为这种地位功能的结果，我住进了一幢否则我就不会住进的房子。更一般地说，由于地位功能的归予，人们被投入监狱，或遭到刑罚，或者参加战争。因此，设想存在着互相分离、各自孤立的无情性事实的种类和制度性事实的种类，那是一种误解。相反，在无情性事实和制度性事实之间，有着复杂的相互渗透。的确，一般地说，制度性结构的目的或功能就是创造和控制无情性的事实。制度性实在是一个具有正面权力和负面权力的问题，这些权力既包括义务、责任、耻辱和惩罚等，也包括权力、资格、荣誉和权威等。

对问题和困惑的解决

在我们心中了解了所有这一切以后，现在就让我们来尝试着解决我在本章开头所提出的主要问题和三个困惑。

主要问题就是，既然社会的和制度性的实在只是因为我们认为它是这种实在它才是这种实在，那么怎么可能有一种客观的社会的和制度性的实在呢？对这个问题的回答就是，地位功能的集体的归属，尤为重要的是在一个很长的时期对这些地位功能的继续承认和接受，可以创造和保持政府、货币、民族国家、语言、私有财产的所有权、大学、政党以及成百上千其他诸如此类的制度和机构的实在，这种实在在认识论上可以像地质学一样似乎是客观的，并且像岩石层那样构成我们的景象中的永久部分。但是，如果取消了集体的承认，诸如此类的制度和机构就可能会立刻瓦解，如同苏联从 1989 年那个惊奇的一年（annus mirabilus）开始数月之间就令人吃惊地瓦解所证明的那样。

现在来谈谈我们的三个困惑。

第一个困惑就是，怎样看待自我涉及？如果货币定义的一部分就是它被相信为货币，那么结果不就是产生自我涉及悖论吗？我相信，这种悖论并不严重，而且容易消除。诚然，我们发现，说货币的定义的一部分是被相信为货币，这样说是自然的。但是货币这个词在货币的定义中并不起本质上的作用。如果某种东西被当作并被用作交换的媒介、价值的贮藏、支付债务的手段而且一般地作为有效的偿付手段，那么它就是货币。我们并不需要用货币这个语词来陈述这些事实。货币这个语词只是对一组复合的意向性行为的占位符号（place - holder），它是在构成货币本质的那些活动中发挥某种作用的法定身份。人们要想到某种东西是货币，并不需要使用货币这个语词本身；他们可以想

到，那个东西是交换的媒介，是价值的贮藏，是支付债务或提供服务的机制等等。

第二个困惑就是，这种社会地创造出来的机制怎么能起原因的作用？它在实际上能够有任何原因的效用吗？我在前面的论述中已经暗示了对这个问题的回答，那就是，集体的接受本身就是创造权力的机制。因此，举一个明显的例子，如果我们集体地接受某人是美国总统的看法，那么他作为总统便具有巨大的权力，他可以否定议会通过的提案，可以指挥美国的武装力量，可以执行其他大量行使权力的活动。的确，一切制度性实在都以这样那样的方式与权力有关：有正面的权力，如总统的权力，也有负面的权力，如公民纳税的责任。还有条件性的权力，例如棒球击球员在被投给四球的条件下具有推进第一垒的权利，还有荣誉性的权力的代替物，如某人被大学授予荣誉学位。

第三个困惑就是，在创造制度性实在中语言起什么样的作用？在构造制度性实在中，对语言的一个明显的然而仍然是令人困惑的用法就是我们常常能够通过一种执行式话语来创造制度性事实。在大多数情况下，我们可以通过说"你被聘用了"来聘用某个人。我可以通过说出"战争被宣布了"来宣布战争，等等，对于许许多多的事情也是这样。那么，这是如何可能的呢？对这个问题的回答是，在我们的构造规则中，X 项本身常常就是一个言语行为。因此，当我说，"我特此将我的汽车交出并赠与我的外甥"，在适当的语境中，我便在事实上把我的汽车交出来并赠与我的外甥。在正确的语境 C 中，说"战争被宣布了"就是宣布了战争。这就是在创造两国之间存在战争状态这个制度性的事实。因此，语言的一个作用可以相当容易地得到说明，那就是使用述行语来创造制度性事实。一般的观点就是，在 X 项是一种言语行为的地方，执行这个言语行为就是在创造 Y 项所表

示的制度性事实，在这个意义上说，它就是执行行为。

但这仍然没有回答更深的问题：为什么我们一般总感到语言在制度性实在中所起的作用不同于它在无情性的物理事实中所起的作用呢？我们是怎样在制度性实在中不仅用语言描述事实而且用语言部分地创造被描述的事实的呢？我将作出的回答依据这样一个事实，即语言的象征性方面对于建构制度性实在来说是本质性的，而对于无情性的事实来说则不是本质性的，因为我们据以同意将一个 X 项算作具有 Y 地位的那个行动已经是一个象征性的行动了。我们将在下一章更为详细地讨论这个问题。

在说明我们的立场所作的努力中，我们已经论述了的观点就是：有一个完全不依赖于我们、以不依赖于观察者的事物存在方式而存在的实在，我们对这个实在的陈述的真假取决于这些陈述是否确切地表现了事物实际存在的情况。

这种实在由力场中的物理微粒所组成。这些微粒通常组织成更大的系统。在这些系统中有一个就是我们这个小小的太阳系，它包括作为一个子系统的我们所居住的星球。在我们的星球上，某些主要由羰基分子所组成的系统是生命系统，它们是经过长期演化的那些物种的成员。在那些生命系统中，有的是动物系统，而有些动物具有神经系统，有些神经系统能够产生并保持意识。有意识的动物通常都具有意向性。

一个物种一旦能够具有意识和意向性，那么并不需要迈太大的一步就能达到集体的意向性。我推测，所有有意识的、有意向性的动物都具有某种形式的集体的意向性，但是我对生态学和动物生物学的知识还不足以使我的看法超出推测的范围。一个物种有了集体的意向性便自动地具有了社会的事实和社会的实在性。

意识和意向性是实在世界的不依赖于观察者的真实组成部分，但它们使动物有了创造与观察者相关联的现象的能力。在这些与观察者相关联的现象中就包括各种功能。许多物种都具有将功能归于对象的能力。而明显地为人类所独具的一种能力就是赋予地位功能的能力，因而也是创造制度性事实的能力。地位功能需要语言或者至少类似语言的能力进行象征化的工作。

第　六　章

语言如何工作：作为一种人类行为的言语

在前面几章，我们讨论了一些令人惊奇的现象。其中之一就是在一个完全由物理微粒所构成的世界中竟存在着意识。第二个令人惊奇的现象就是心灵具有指向在它之外的世界的物体和事态的显著能力。第三个就是心灵具有以合作的行为来创造一个客观的社会实在的能力。在本章中，我们要讨论一种同样令人惊奇的现象，那就是人类语言交往的存在。

也许，对语言令人惊奇的性质引起注意的最简单的方法就是提醒自己想一想以下事实：在我和你的面孔下部都有一个口，就像一副接合在一起的铰链板。这个口不断地闭合开启并发出各种各样的声音。这些声音大部分是由于空气通过喉咙里由粘液覆盖着的声带而引起。从纯粹的物理学观点来看，这些物理的和生理的现象所产生的声音的冲击是非常平淡无奇的。然而，这些声响具有特别显著的特征。从我口里发出的一阵声响可以被看成是一个陈述、一个问题、一种解释、一次告诫、一个命令、一个指令、一种许诺，等等，或者还有大量其他可能的东西。而且，能够说出来的东西可以被看作是真的或假的，令人厌烦或无趣的、激动人心或独创的、愚蠢的或者简直就是无关紧要的。在这里，显

著的东西是我们从这样一种声响中得到这些令人惊异的语义属性，它不仅包括修辞学的和语言学的现象，而且甚至包括政治的、文学的以及其他各种文化现象。它是怎样运作的？我们是怎样从物理学达到语义学的呢？这就是本章所要讨论的问题。

言语行为：以言行事的行为和以言取效的行为

每当我在正常的言语环境下发出这些阵阵声响时，就可以说我在执行一种言语行为。言语行为有多种多样的类型。通过发出这些一阵阵的声响，我便得以作出了陈述、提出了问题、给出了指令或作出了请求，或者解释某个科学问题，或者预示未来的事件。所有这些以及许许多多与之相类似的其他的例子，都被英国哲学家J·L·奥斯丁称之为“以言行事的行为”(illocutionary acts)。这种以言行事的行为是人类语言交往的最小的完整单位。每当我们彼此交谈或互致书信时，我们都在执行以言行事的行为。[1]

我们必须把以言行事的行为(这是我们专门分析的对象)同它们对听话人所产生的效果或后果区别开来。例如，通过发出要你做某件事的指令，我就可以使你去做这件事。通过与你进行争论，我可以说服你。通过作出陈述，我可以使你信服；通过讲述一个故事，我可以使你开心。在这些例子中，每一组动词的第一个都提到一个或几个以言行事的行为，而第二个动词短语则说到这种以言行事行为对听话人产生的效果，例如说服，使信服，使某人做某事的效果等等。发明了以言行事这个术语的奥斯丁，把那些涉及到语言交流之外的其他结果的语言行为称之

① J·L·奥斯丁：《如何用语言做事？》(坎布里奇：哈佛大学出版社，1962年)。

为"以言取效的行为"(perlocutionary acts)。因此,我们首先要把以言行事的行为(这是我们的分析的真正目标)同以言取效的行为(它涉及我们的行为——不论是以言行事的行为或其他方式的行为——对听话人所产生的进一步的效果)加以区别。通常,以言行事的行为必须通过意向性来执行。如果你不是意图作出许诺和声明,那么你就没有作出许诺和声明。但是以言取效的行为不一定通过意向性来执行。你可能说服某人相信某事或者让他们做某事,或使他们生气,或使他们开心,而毋需有意图去这样做。以言行事的行为是语言交流中的意义单位(unit of meaning),这一事实的一个结果就是以言行事的行为本质上是意向性的,而以言取效的行为则可以是、也可以不是意向性的。当说话人说了一些话,以他所说的东西来意指某种东西,并企图把他的意思传达给听话人时,如果成功了,那么他就执行了一种以言行事的行为。以言行事的行为,意义和意向是结合在一起的,在本章中我将对它们如何结合的方式加以解释。

除了要把以言行事的行为同以言取效的行为加以区别以外,在以言行事的行为中,我们还要区分行为的内容和行为本身的类型。这种区别正类似于我们在第四章对意向状态的命题内容和意向状态本身的类型所作的区别。举一个明显的例子,想一想下面这些句子的说法之间的区别:

请你离开这个房间。
你将离开这个房间吗?
你将离开这个房间。

这些话语有共同的东西,那就是每一句话中都包含你将离开这个房间这一命题的表达式。在每一种说法中都有与其他说

法不同的东西。第一句是一种请求，第二句是一个问题，第三句是一个预断。我们在意向性理论中把意向状态的内容同意向状态本身的类型加以区别，与这种区别相类似，我们在这里需要把以言行事的行为的内容同以言行事所具有的力量——也就是以言行事行为本身的类型——加以区别。为了进行分析，我们可以把以言行事的行为的结构表示为 F(P)，其中 F 代表以言行事的力量，P 代表命题内容。也就是说，我们可以把构成以言行事的类型或以言行事的力量的言语行为部分同构成其命题内容的部分划分开来。

明确了上述一切以后，我们现在要把我们的分析目标限定在比本章开头所说的更加精确一点的范围之内。现在要回答的问题就是：我们是怎样从所发出的声音达到以言行事的行为的？乍一看，这个问题似乎与构成语言哲学基础的传统的问题并不相同。这传统的问题就是："语言是怎样与实在相关联的？"以及"什么是意义？"但是，我认为，归根到底，我现在提出的问题同传统的问题是相同的，因为"你是怎样从声音达到以言行事的行为类型的？"这个问题实际上同"心灵是怎样对单纯的符号和声音赋予意义的？"的问题是相同的。要回答这一问题就要对我们用来解释语言如何与实在相关联的意义概念作出分析。语言通过意义与实在相关联，但意义就是一种把纯粹的发声变为以言行事的行为的属性。以言行事的行为在这个词的一个非常特殊的意义上说是有意义的，正是这种类型的意义使语言能够与实在相关联。所以，归根到底，如果恰当地加以理解的话，那么，"什么是意义？""语言怎样与实在相关联？""以言行事的行为的性质是什么？"这三个问题都是同一个问题。正如我们将要看到的那样，这三个问题都是这样的问题，即：关于心灵如何对声音和符号赋予意向性，由此而对它们赋予意义，并因此将它们与实在相关联。

“meaning”的多种意义

众所周知，在英语中，mean（意指、意味）、meaning（意义）、meaningful（有意义的）等等语词是含糊的。想一想下列语句中的这些表达式的情况：

1．你对我来说意味着太多太多，梅布尔。
2．共和党人失败以后，生活变得毫无意义。
3．历史事件在发生的时候意义并不明显。
4．我不是有意要伤害你。
5．德语语句“Es regnet”意思是“天在下雨”。
6．当弗里德里希说：“Es regnet，”他的意思是“天在下雨”。

前四个句子中“meaning”的意思并不是对于理解语言学上的意义极为重要的那个意思，除此之外，我不想说什么了。为了我们的研究，我想集中分析第5和第6这两个语句，因为它们体现了我在本章最为关注的意义的类型。

把语句5和语句6之间的区分描述为下面这种类型的区别，即一方面是语句的意义或语词的意义，另一方面是说话人的意义或话语的意义这二者之间的区分，这样做是正常的也是正确的。语句和语词具有作为语言组成部分的意义。语句的意义是由语词的意义和语词在语句中的句法排列来决定的。但是，说话人在说出这个语句时所意谓的东西，在某种限度之内，完全是属于他或她的意图问题。我必须说“在某种限度之内”，因为你不可能说的仅仅是某种东西却意指任何东西。你不能说“2加2等于4”，而意指“莎士比亚是优秀的诗人也是优秀的剧作

家"。至少你在意谓这些时不能不增加许多另外的情境。语句的意义完全是一个语言习惯问题。但语句是用来交谈的工具。因此,尽管语言限制说话人的意义,但说话人的意义仍然是语言学意义的首要形式,因为语句的语言学意义所起的作用是使说话人能够在说话时运用语句来意谓某种东西。说话人的话语意义对于我们分析语言的功能的目的来说是首要的意义概念。

在本章的其余部分,在考察"什么是意义?"的问题时,我要提出"什么是说话人的意义?"的问题。按照本章前面所讨论的东西,这个问题可以重新表达为"说话人何以能够把意义加在他们口中说出的纯粹的声音或写在纸上的符号上?"

这个问题可能显得好像是一个非常幼稚的问题,但是事实上在哲学传统中有大量的、而且看来是无休止的争论恰恰就是关于这一问题的。我不希望使读者产生一种印象,即认为似乎这个问题由于某种原因是容易解决的,或者以为我的回答是毫无疑义的。然而,为了眼下的目的,我将避开一切传统的争论,直截了当地对这个问题正如对别的问题一样作出我认为是正确的回答。

理解意义的关键就是:意义是派生的意向性的一种形式。说话人的思想的原初的、或内在的意向性被转换成语词、语句、记号、符号等等。这些语词、语句、记号和符号如果被有意义地说出来,它们就有了从说话人的思想中所派生出来的意向性。它们不仅具有传统的语言学的意义,而且也具有有意图的说话人的意义。一种语言的语词和语句的传统的意向性可以被说话人用来执行某个言语行为。当一个说话人执行一种言语行为时,他便将他的意向性赋予这些符号。他究竟是怎样做到这一点的呢?我们在前面有关意向性的讨论中看到,在我所试图解释的意义上,满足条件是理解意向性的关键。意向现象,诸如恐

惧、希望、愿望、信念、意图等，都具有满足条件。因此，当一个说话人说某句话并且意谓着某种东西时，他是在执行一种意向活动，产生声音是他意图说出那句话的满足条件的一部分。但是，当他说出一个有意义的话语时，他便把满足条件赋予这些词音和记号。因而在说出一个有意义的话语时，他便把满足条件赋予了满足条件。

这就是意义的本质特征，我将更详细地对此进行解释。例如，假定一位叫弗里德里希的说德语的人有意向地说，"Es regnet（天在下雨）"，并且使它具有意义。那么，他将执行一种具有几个满足条件的复合行为。首先，他意图说出这个语句，而说出的那个话语是他的复合意向的这一部分的满足条件。但是其次，由于他不仅仅意图说出这个句子，而且赋予它意义，也就是说，他意谓着天在下雨，那么，这个话语就获得了它本身的满足条件。当且仅当天在下雨，说出的这个话语便被满足。这个话语的满足条件就是成真条件。这个话语是真的或假的取决于弗里德里希在说出那个话语时世界是不是如弗里德里希有意向地将它表达出来的那样。所以弗里德里希至少有两个部分的意向：说出那个话语的意向和关于那个话语应当具有满足条件的意向。但是，由于说出的这个话语是他的第一部分意向的满足条件，因此，他的全部意义意向就是将满足条件赋予满足条件的意向。此外，如果他意图把他的意思传达给听话人，那么他就要有第三个部分的意向，即执行语言行为的意向，也就是听话人应当懂得他说天在下雨的意向。但是第三个意向，即传达性意向，只是前两个意向应当被听话人所承认的意向。传达意向的满足条件就是听话人应当承认他有意向地说出语句，并且承认该语句具有说话人有意向地赋予它的满足条件。在下一节我将更多地谈谈有关传达和交流的问题。

对意义的讨论是本章中的关键问题,为了使我的观点论述得足够清楚,我想用另一个例子来一步一步地详细说明这个问题。假定我在学习德语,假定我经常在淋浴中或者在雨天出门时练习口语,说:“Es regnet,es regnet,es regnet”,在这样一种情况下,我只是练习发音,实际上并没有意谓天下雨。那么,说出某种东西并意谓某种东西和说出某种东西而不意谓某种东西之间的区别是什么?如果我们回想起第四章中提出的口号,那么我们就应当注意满足条件。我们会发现,说出和意谓这两种意向的满足条件是完全不同的。当我说出某种东西而不意谓它的时候,我的意向的满足条件只是我的意向应当引起某种话语,那种与德语的发音规则相符合的话语。但是当我实际上意谓我所说的东西时,我的意向的满足条件又是什么呢?

假定我实际上学会了一点德语,这时有一个人向我提出了一个问题,我知道这问题的意思是“今天天气怎么样?”——“Wie ist das Wetter heute?”我回答说:“Es regnet(天在下雨)。”那么现在,我具有与以前相同的意向,即想要说出一个德语语句,但是除此之外,我还有一个意义意向。意义意向是什么呢?我们自然地倾向于认为这个意义意向就是当我说出“Es regnet”这个语句时,实际的天气情况就是在下雨。但这种说法并不怎么正确,因为很可能在说某种东西并意谓所说的东西时,所意谓的东西仍然是虚假的。简言之,就是他可能在撒谎。因此,我们需要对意义意向作出说明,表明我何以能够在说某种东西并且意谓它时,不管我是在撒谎还是真诚的,我的意义意向都可能是相同的。

在我们对意向性的说明中,我们知道意向状态具有满足条件。意义意向就是这样的意向,即:一个人说出的话语应当还有另加的满足条件。但是由于说出的话语本身就是要说出这个话语的意向的满足条件,因此意义意向就等于这样的意向,即:满

足条件(也就是说出该话语本身)应当还有满足条件,也就是说在这种情况下,就是应当还有成真条件。当我说"Es regnet"并且意谓它时,我所意图的东西就是我说出的话语"Es regnet"应当具有成真条件——因此,当我说它并且意谓它时,我便承诺了它的真值。这一点不管我是否撒谎都是成立的。无论是说谎者还是说真话的人都作出了说真话的承诺。区别在于说谎者没有保持他的承诺。所以,意义意向等于这样一种意向:当我说"Es regnet"时,除了我说出那个话语的意向的满足条件以外,那个话语本身现在又有满足条件。当我说出某种东西并且意谓它时,我承诺了我所说的东西为真的。不管我是诚实的还是不诚实的,情况都是这样。

意义和交流

到现在为止我所谈论的大部分都是关于意义意向问题。但是当然,如果我实际上在回答有关天气的问题,那么我的意图就超出了下述方面,即:在具有成真条件和其他满足条件的意义上,我说出的话语应该是有意义的。如果我在回答一个问题,我就意图把这回答传达给听话人。要通过语词有意义地说出来的意向同要把那个意义传达给听话人的意向,这二者不能混淆起来。通常,说话的全部目的就是要传达给听话人,但是,传达意向并不等于意义意向,即关于一个人说出的话语应当具有成真条件或其他满足条件的意向。

那么,什么是传达的意向呢?为了回答这个问题,我要借用并修正格赖斯的某些观念。[1] 格赖斯正确地看到,当我们向人

[1] P·格赖斯:《意义》,载《哲学评论》(1957年7月),第377—388页。

们传达时，之所以能够成功地使他们产生理解是由于我们使他们承认我们使之产生那种理解的意向。传达是一种独特的人类行为，这种独特之处就在于，我们之所以成功地使听话人产生我们意图中的效果是由于我们使听话人承认恰好产生那种效果的意向。这并非是人类行为的一般情况。如果仅仅使其他人承认我们企图做的事情，这并不能一般地取得行动的成功。例如，我仅仅使人们承认我想赢得比赛或想当总统的意向并不能因此而赢得比赛或者当上美国总统。但是当我试图告诉某人天在下雨时，只要他们认识到我在试图告诉他们某种事情而那正是我试图告诉他们的东西，那么我就成功地告诉了他们。例如，我只有使他们知道我有告诉他们天在下雨的意向，我才得以告诉他们天在下雨。

那么，它是怎么回事呢？当我意图向人们进行传达时，我的意图是要产生理解。但理解就在于要领会我的意义。因此，传达意向就是要使听话人认识我的意义的意向，也就是理解我的意向。但是，当我说出“Es regnet”并赋予它意义，意图传达给听话人，要告诉他天在下雨时，这就等于要使听话人承认我的意义意向这样一种意图。传达意向就是这样一种意向：通过使听话人认识到我有一种要他知道我的意义的意图，从而使听话人知道我的意义。因此，如果我们对说出“Es regnet”这个话语、我这个说话人的意义以及我的传达意向进行详细的分析，那么就等于如下步骤：我以下述意向说出“Es regnet”这个语句：

1．我将正确地说出一个具有其习惯意义的德语语句；

2．我说出的话语应有满足条件，即天在下雨这个成真条件；

3．听话人应当认识意向2，并且他应当通过认识意向1又

具有德语习惯的知识从而认识意向 2。

如果听话人的确认识了意向 1 和 2,那么我就会成功地达到意向 3。也就是说,如果听话人熟悉这种语言,认识到我有说出该语言的一个语句的意向,认识到我不仅说出那个句子,而且我还意谓我所说的东西,那么我就成功地向听话人传达了天在下雨的意思。

请注意,上述分析与我是否说真话或者撒谎,与我是诚实的还是不诚实的这个问题无关。我将成功地作出天在下雨这个陈述,即使我在撒谎。关键之点在于:即使我在撒谎,但由于我说某事并且意谓我所说的东西,我便承诺了我所说的东西是真的。因此,尽管事实上我相信我所说的东西是假的,但我可以承诺其为真。

各种类型的言语行为

在我对语言的分析中,基本的单位是言语行为。在本章前头的一些地方我给出了几个言语行为的例子:陈述、指令、许诺等等。但这里提出的问题是:言语行为有多少类型,以言行事的行为有多少类型?我们加在满足条件上的满足条件有多少不同的种类?语言有许许多多不同的用法。我们可以说笑话,讲故事,授课,开处方,提出有关的科学解释或数学公式,或写诗、写小说作品等等。但是在我看来,在以言行事的活动中,我们只能做有限数量的事情。因此,如同我们看到的那样,以言行事行为的结构是 F(P),这里 F 表示以言行事的力量,P 表示命题内容,“有多少以言行事的类型”这个问题与“有多少 F 的类型”的问题是同一个问题。命题内容可以是无限地纷繁多样,但是可以说

我们能把它分解出来，因为正像我们在前面的论述所指出的那样，同一个命题内容可能出现在不同类型的以言行事的言语行为中。因此，我们现在已经把这个问题限制为"有多少类型的F?"为了能够着手回答这个问题，我们似乎可以看一看在英语中用来表示以言行事行为各种不同的动词，比如像陈述、警告、命令、许诺、辩护、祈求、缔约、保证、道歉、抱怨等等这样一些动词。但是，如果我们真的这样做，就会发现动词的一种令人困惑的多样性，这给人留下的印象是存在着许许多多种类的以言行事的行为。

解决这一问题的一种方法就是尽量把注意力集中在一些共同的特征上。为此，我要引入"以言行事要旨"(illocutionary point)这个概念。一个言语行为的以言行事要旨就是由于这个言语行为是那个类型中的行为因而成为它的要旨或目的。例如，一个人可能因许多不同的理由并带有不同程度的紧迫性发出一个指令，但是就它被正确地描述为一个指令来说，作为指令，它算作要使听话人做某种事情的一种企图。当一个人作出一种许诺时，他或她可能因许多不同的理由而作出许诺，并且具有许多不同的强度。但是就它是一个许诺来说，作为诺言，它算作说话人要为听话人做某种事情的一种承诺或者承担一种义务。细心的读者会注意到，我们在第五章中用得如此之多的"算作"这个用语，在我们讨论以言行事行为时又重新出现了，这不是偶然的。以言行事要旨的概念就是由言语行为的建构规则所决定的、说出一种话语算作什么的概念。因此，执行以言行事行为就是赋予一种类型的地位功能。

此外，言语行为的以言行事要旨使言语行为与我们在第四章中所解释的意向性理论联系起来了。以言行事要旨决定适应指向，也决定在执行言语行为中何种意向状态被表达出来了。

因此，举例来说，如果我作出一项许诺，那么我必然会表达一种要做我所许诺的事情的意图。如果我许诺要出席你举行的宴会，那么我必然会表达出要参加你的宴会的意向。也就是说，我把具有相同命题内容的某个意向状态表达为言语行为本身，那个意向状态，即我意图出席你的宴会，就是言语行为的真诚条件(sincerity condition)。所以总起来说，以言行事要旨的概念很自然地引出了与之相连的另外两个概念——适应指向概念和构成该言语行为的真诚条件的意向状态概念。

那么，让我们回过头来再说一下我们要回答的问题。"有多少F的类型？也就是，有多少以言行事的类型？"这两个问题可以限定为"有多少以言行事要旨的类型？"如果我们把以言行事要旨的概念以及它所蕴含的表达出来的真诚条件概念和适应指向概念作为我们的基本分析工具，那么在我看来，我们能够通过执行以言行事行为来做的事情是很有限的，而这些语言行为是由心灵的结构所决定的。简言之，由于心灵通过对满足条件赋予满足条件从而创造意义，所以心灵的界限确立了意义的界限。那么，这些界限是什么呢？

以言行事要旨有五种、而且只有五种不同的类型。

第一是断定式(assertive)的以言行事要旨。断定式的言语行为要旨就是向听话人承诺命题为真。它是表示命题代表世界上的事态。可以举一些例子，如陈述、描述、归类和解释。所有断定式的言语行为都具有语词向世界的适应指向，断定的真诚条件总是信念。每一个断定式言语行为都是对一种信念的表达。确认断定式言语行为的最简单的检验方法就是问一问说出的话语可能确实是真的还是假的。因为断定式言语行为具有语词向世界的适应指向，所以它们可以是真的或假的。

第二种以言行事要旨是指令式(directive)。指令式的以言

行事要旨就是力图使听话人的行为方式与指令的命题内容相一致。指令式言语行为的例子是指令、命令和要求。适应指向总是世界向语词的适应，被表达出来的心理学上的真诚条件总是愿望。每一个指令式言语行为都表达出希望听话人做所指示行为的愿望。诸如命令、要求之类的指令都不可能是真的或假的，但它们可以被服从、拒绝、遵照、承认、否定等等。

第三种以言行事要旨是承诺式(commissive)。每一个承诺式以言行事的行为都是说话人对承担命题内容所表示的行为过程的许诺。承诺式的例子有应允、许愿、发誓、缔约和保证等。威胁也是一种承诺式言语行为，但是和其他例子不一样，威胁是反对听话人的利益而不是为了听话人的利益。承诺式言语行为的适应指向总是世界向语词的适应，被表达出来的真诚条件总是意图。例如，每一个许诺或威胁都是对要做某件事情的意向的一种表达。应允或许愿，如同指令和命令一样，都不可能是真的或假的，但它们可以被实现，被保持，或被破坏。

第四种以言行事要旨的类型是表情式(expressive)。表情式的以言行事要旨直接就是表达言语行为的真诚条件。表情式言语行为的例子有道歉、致谢、祝贺、欢迎和慰问等。在表情式言语行为中，命题内容通常都具有适应的零指向，因为命题内容的真完全被视为理所当然的。如果我说，"我很对不起，碰了你"，或者说"祝贺你获奖"，那我是把我碰你或你获奖视为理所当然的事实，所以我假定了或预设了命题内容与实在之间的一致。但是表情式的言语行为的真诚条件随着表情式的类型的不同而不同。因此，如果说话人对于他所致歉的事真正感到难过的话，道歉是真诚的。如果说话人对于他向听话人致贺的事情真正感到高兴的话，祝贺是真诚的。

最后一个以言行事要旨的类型是宣告式。在宣告中，以言

行事要旨就是通过表示世界发生变化从而实现世界的这种变化。执行式的宣告以及其他宣告正是通过表示出所要创造的事态从而创造这种事态。人们特别喜欢举的例子就是像“我宣布你们为夫妻”,“战争由此被宣布”,“你被解聘了”,“我辞职”等话语。这些实例具有双重的适应指向,因为我们通过表示世界发生变化而改变了世界,并因此达到世界向语词的适应指向,也因此达到了语词向世界的适应指向。宣告在言语行为中的独特之处在于,它们之所以实际上使世界发生变化只是由于成功地执行这个言语行为。如果我成功地宣布你们结为夫妻,或者宣布战争,那么在世界上就存在一种以前并不存在的事态了。一般来说,诸如此类的宣告之所以可能只是因为存在着我们在第五章中所论述的那种超语言的制度。

请注意,人们可能仅仅通过宣告他在执行其他类型中的一种言语行为从而执行这种行为,诸如许诺和命令。因此,在“我答应来看你”这个执行式话语中,说话人首先执行一种宣告。他通过宣告他在许诺从而使这种许诺成为真实情况。然而,由于这个事实,他说出的话语便创造了一种许诺。由于他说出的话语“我答应”创造了这个话语所表示的事态,即说话人正在许诺的事态,因此这个话语既构成了一种许诺,也构成了关于这是一个许诺的断定。这样说来,这里共有三种类型的以言行事要旨——宣告式、承诺式和断定式的。

并不是所有言语行为都是通过说出那些其字面意义表达说话人所意图的意义的语句来执行的。我们可以通过直接说“我请你把盐递过来”或者“把盐递过来”而要求某人把盐递过来,但是,人们比较通常的说法是,“你能把盐递过来吗?”“你可以把盐递过来吗?”“我想要盐”“请你把盐递过来好吗?”“你能把盐递给我吗?”等等。在这些实例中,某人是通过直接地执行另一种言

语行为来间接地执行一种言语行为，诸如此类的实例被称作"间接的言语行为"。在另外几种情况中，语句的意义完全不同于有意图的说话人的意义，包括隐喻、转喻、反语、讥讽、夸张和贬低等。

所有这些以言行事行为的类型在我们对意向性的讨论中都已有所预示。意义的界限就是意向性的界限，我们对意向性进行分析的一个结果就是：能够用语言做的事情的数量是有限的，在我们对意向性的分析中，只有三种适应指向：心灵向世界的适应指向，这是断定式言语行为的特征；世界向心灵的适应指向，这是指令式和承诺式言语行为的特征；零指向，这是表情式言语行为的特征。那么，为什么我们对于一种适应指向——世界向语词的适应指向——会有两种不同类型的言语行为呢？我们可以决定把许诺和指令归并在一起。我们可以把一种许诺看成是一个人给自己的指令，而把一个指令看成是强加于听话人的许诺。然而，说话人在许诺式言语行为中所承担的责任非常特别，而说话人和听话人在整个言语行为情境中总的来说是非常之重要，因而我认为有必要把基于听话人的世界向语词的适应指向和基于说话人的世界向语词的适应指向区分开来。语言还创造一种单个人的心灵本身并不具有的可能性，那就是在执行宣告中把两种适应指向联接起来的可能性。我们不可能通过想到一种事态来创造这种事态，但是，按照我们在前一章中所作的对制度性实在的分析，我们可以知道，通过执行式话语来创造制度性实在是如何可能的，我们能够通过声称事态已被创造出来的途径来创造这个事态。这就把语词向世界的适应指向同世界向语词的适应指向联接起来了。例如，会议的主席说："现在休会"，由于把说出的话语表示为休会这个情况，因而说出的话语本身就创造了休会这个事态。更重要的是，当议会宣布战争时，那个

机构通过说出战争存在而使战争状态的存在成为事实。

因此，我相信，如果适当地加以理解的话，我们对意向性的分析指出了语言的可能性和语言的局限。

建构性规则和符号系统

我直到现在的谈论都好像是说，意向性是一回事，语言是另一回事，但是，对于实在的人类来说，我们的意向性的可能性由于语言的获得而极大地扩展了。动物和不会说话的儿童可能具有意向性的初级形式。他(它)们可能有信念、愿望、知觉和意图。但是一旦儿童开始获得语言，他的意向性能力通过某种引导效应(boot - strapping effect)而极大地增加了，扩展了的意向性增加了对语言的理解力，而这又使意向性得到更大的扩展。任何一本关于儿童心理语言学发展的教科书都说明了这种现象。这样一来，我们实际上就不仅是一方面具有心灵，另一方面具有语言，而是心灵和语言相互补充、相互丰富，以至于对于成年人来说心灵是通过语言来构成的。

我们不应当设想说话人只是先有思想，然后再把思想变成语词。那完全是一种过分简单化的做法。除了最简单的思想以外，人们需要某种语言来思考某种思想。我可以不用语词就相信天在下雨或感到饥饿，但是如果我不用语词或类似的符号工具来对之进行思考的话，我就不可能相信下面这些思想：明年将比今年更经常地下雨，或我的饥饿是由于缺糖所引起而不是由于我的机体中真正的缺少食物所引起的。儿童的思维能力和说话能力是共同发展的。怎么发展呢？儿童起初有简单的前语言的意向性。然后他便学会简单的词汇，这种词汇使他具有更丰富的意向性，而这种意向性转过来又使他具有更丰富的词汇，而

这又使他有了更丰富的意向性——如此等等一直进行着这种交替上升的引导过程。除了最简单的思想以外，儿童需要某种语言来思考某个思想，除了最简单的言语行为以外，儿童为了执行某种言语行为也需要某种习惯语言，而其语句具有习惯的语句意义。

在言语行为的执行中，对语词赋予习惯意义、以及赋予说话人的意义都是我在上一章所解释的那种赋予地位功能的实例。不管是在语词的意义方面，还是在说话人的意义方面，语言的使用者都把某种功能加在书写的字符或者声音的振动这样的物理现象上。他们通过按照"X 在 C 中算作 Y"的公式赋予地位功能来做到这一点。"天在下雨"这个语句中的语词的习惯意义，以及在特定场合下——说话人藉此说出这个句子并且用它来意谓天在下雨——说话人的意义，这二者都是地位功能的实例。

语言也属于制度性事实的问题，这个事实使人听起来好像语言只是人类诸多制度中的一个而已。但是语言在许多方面都是特殊的，对此我要加以解释。我在第五章的结尾处曾答应要对语言在构成制度性事实方面的特殊作用加以解释。我相信，语言是根本的人类制度，这是就以下意义而言的，即：其他制度，诸如货币、政府、私有财产、婚姻、游戏等都需要语言，或者至少需要类似语言的符号系统的形式，而在某种程度上语言的存在并不需要其他的制度。

语言有许多特征，例如，模态助动词的存在，句法的无限创生的能力，它们不是我现在要讨论的现象。我现在讨论的是语言的一个非常独特的特征，我把它称之为"象征化"。人类具有一种能力，即能够使用一个对象来代表、表示、表达或象征某种另外的东西。正是这种语言的基本的象征化特征，在我看来是制度性事实的一个本质性的预设前提。

这里有一个证明这一主张的论据。地位功能的定义的组成部分是这种功能不可能仅仅通过具有地位功能的对象的物理特征来完成。刀子和椅子仅仅由于它们的物理学特性而执行各自的物理功能，但是一个人不可能仅仅由于其肉体的物理学特性而执行总统的地位功能；一张纸也不可能仅仅由于纸的物理学特性而执行货币的功能。地位功能只有通过集体对于某种东西具有那种功能的接受或承认才能够被完成。如果情况是这样，那么被卷入集体的接受或承认之中的行为主体必须有某种方式来向自己表示该对象具有地位功能这一事实。为什么呢？因为仅仅从X的物理学特性中没有办法认出地位功能Y来。对于刀子和椅子来说，它们能够执行刀子和椅子的功能的能力是由其物理学特性所造成的，但是对于总统和货币来说，对象X除了作为X类的一个对象的特征以外，没有什么东西附加在X上。得到Y地位功能的唯一方法就是把对象X表示为具有那种地位。

通常我们用语词来表示地位功能。我们一定要能够想到，“这是货币”，或者“他是总统”。但是我们并不希望说，每一个地位功能都必须以实际语言中的实际语词来表示，因为有意义的语词本身当然是具有地位功能的对象，我们必须允许语词能够具有意义，而毋需具有其他我们用来表示那些原初意义的语词。否则，我们就会陷入一种恶性的无限倒退。另外，可能还有一些地位功能属于那些还没有进化出非常成熟的人类语言的文化。在这种情况下，X项本身被用来象征Y项地位。这样，关键之点就是：在我们用X项来表示Y项地位的限度内，我们是象征性地使用X，我们用它作为一种语言学的手段。

试想一下，比如说，那条石头线起着边界的作用。石头线就是边界的一种指示符号。这里我用“指示的”只是意指石头通过

其存在本身来表示这种特征。它们因其在边界存在来表示边界。这石头线就作为语言手段来起作用，因为它代表或表示边界的地位功能。与此类似，语词通过表达其意义来执行意义的功能。

因此，在这种广义的语言学意义上说的象征化对于一切制度性事实来说是本质的东西，这是就以下意义而言的，即：在X在C中算作Y的公式中，从X到Y的转变已经是一种象征化的转变了。地位功能Y可以由某些外在的象征手段来表示，正如当我们用语词想到"这是我的财产"，或"这是一张5美元的支票"一样。在这种限定的情况下，我们可以用X对象本身来表示Y的地位功能，正如在石头线象征着边界的例子中的情况一样。

重要的是要完全弄清楚我所说的东西和我没有说的东西。我没有说所有的制度性实在都像语句和言语行为是有意义的那样以某种方式成为文本性的或者有意义的。那样的看法是错误的。语句和言语行为之有意义是就其都具有一种语义学这个严格意义上而言的。它们具有成真条件或各种其他满足条件。言语行为的意义，如我们在前面所说的那样，是一个将满足条件赋予满足条件的问题。但是货币或总统则不是以那种方式成为有意义的，因为它们本身没有满足条件。在严格的语义学的、意向性的意义上说的意义是某些种类的制度性手段——如语句和言语行为以及地图、坐标图、图表等——的一个独特的特征。但这种意义决不是普遍的特征。

我所要说的是：将地位功能赋予X项这一行为本质上是一种象征化的行为，因为地位功能不可能仅仅在于X项本身的物理学特性之中，X项可能产生Y地位功能，仅当我们把X项表示为具有那样的地位功能。

语言在发挥制度性实在的功能方面的另一个作用也应当加以注意。我们常常需要借助于某种手段从而使我们能够认出一个对象具有某种地位功能，尽管在这一对象本身中则不可能看到这种地位。为此目的，我们使用被我称之为“地位指示物”(status indicator)的东西。明显的例子有结婚戒指、制服、徽章、护照以及驾驶证等。所有这些都是语言性的，尽管并非都使用语词。它们确实都是在我所解释的意义上的言语行为，因为它们都具有满足条件。戴着一枚结婚戒指或穿着一套警察制服就是一种持续的言语行为，它诉说着“我已结婚了”，或者“我是一名警务人员”。

* * *

我在第一章中说本书试图对启蒙运动的见解的理智规划作出适当的贡献。本书力图解释心灵、语言和社会实在的某些结构性特征，并解释它们之间的逻辑依存关系。现在我已完成了这个目标。这本书从这样一个设想出发，即我们都生活在一个世界上，在由我们的进化天赋所确立的界限之内，这个世界对我们来说是可理解的。我不打算在这结尾的一节中对我所论述的东西进行总结，因为全书在很大程度上已经是对我过去40余年在别处所发挥的一些见解的一种总结了。

在我所讨论的各种问题上的专家们会感到我忽略了他们各自学科中许多处于研究中心的东西。他们有这种感觉是完全正当的。我所论述的那些问题在我看来是最重要的问题，而我对重要的感受常常与主流意见不相吻合。非专业人士会感到——或者至少我希望他们会感到——关于这些问题一定还有大量的东西应当说到。的确，我只是接触到我所讨论的许多重大领域

的表面。至于对这些问题的至少是有点更为详细的讨论，我要向读者推荐我在“对进一步阅读的建议”中所列举的那些著作。

在我没有论及的许多有关问题中，包括合理性的问题、人的自由的问题和社会价值的问题。我认为，这些问题实际上并不是截然分开的三个论题，而是同一个论题的不同方面。本书中包含着一个含蓄的合理性概念，它不同于我们哲学传统中的标准的合理性概念，我打算在另一本书里对它作详细的论述。

我打算以某些反思来结束整个的讨论，这些反思与哲学的性质以及它与其他研究领域如何区别的问题有关。当然，我并不认为在哲学和其他学科之间有什么明显的分界线。的确有些有资格的内行人士有时也确信，我在这本或那本著作中所谈论的东西实际上不是哲学，而是语言学或认知科学或别的什么学科。

现在，首先让我们对哲学和科学加以对比。“哲学”和“科学”并不像“经济学史”、“化学”和“罗曼语语言学”那样是表示不同主题的名称，因为哲学和科学的主题至少在原则上都是普遍的。这二者都以知识和理解为目标。当知识成为系统化的，特别是当系统化的知识变得非常可靠以至于使我们确信它是与单纯的意见相对立的知识时，我们便更愿意把它称为“科学”而不怎么愿意把它称为“哲学”。许多哲学问题涉及那些我们不知道如何以作为科学特征的系统方式来回答的问题。许多哲学的成果都是尽量为了把问题加以修改从而使之成为科学问题的努力。例如，在本书中，我就一直试图这样来处理意识问题。

哲学和科学这些关系说明了科学为什么常常总是正确的而哲学为什么常常总是错误的，以及哲学为什么没有任何进步的原因。一旦我们确信在某个领域中真的有了知识和理解，我们就不再把它叫做“哲学”而开始把它叫做“科学”了，而一旦我们

作出了某种确定的进步，我们便认为自已有权利把它称之为“科学的进步”。在我的学术生涯中，对于言语行为的研究，也发生过与此类似的情况。当我们对所使用的方法和所产生的结果开始有比较充分的信心时，我们对言语行为的研究就逐渐成为语言科学的一部分了。

从17世纪以来，随着我们不断地发展系统的方法来研究自然，科学知识的领域有了巨大的增长。这种情况使许多思想家产生一种错觉，以为自然科学的方法，特别是物理学和化学的方法可以普遍地适用于解决那些最使我们感到困惑的问题。这种乐观主义结果表明是不合理的，而那些使古希腊的哲学家们感到困惑的哲学问题——例如关于真理、正义、美德、幸福生活等问题——中的大部分至今仍然是我们所讨论的问题。

哲学问题和哲学的研究一般有三个特征：第一，正如我们刚才在对哲学和科学的对比中所见到的那样，许多哲学问题涉及我们还没有一致的方法加以回答的那些问题。有时当我们发现了一种方法来回答这些问题时，这些问题之所以不再被当作哲学问题，其原因就在于此。说明这一点的一个很好的例子就是生命的性质问题。这个问题曾经是一个哲学问题，但是，当着在分子生物学方面取得的进展使我们能够把曾经被看作巨大奥秘的问题分解成一系列较小的、容易处理的、具体的生物学问题并加以回答时，它就不再是一个哲学问题了。我希望在意识问题上也会发生类似的情况。哲学问题一般都是缺乏普遍接受的程序加以解决的那些问题，这一事实也说明了为什么哲学没有一套得到共识的专家意见的原因。

但是，缺乏解决哲学问题的被普遍接受的程序，这一事实并不意味着怎么都行，怎么说都可以或者没有任何标准。相反，恰恰由于缺乏诸如实验室的方法这样的东西来依靠，就迫使哲学

家们寻求甚至是更大程度的清晰性、严密性和精确性。哲学把原创性、富于想象的感受性和纯理智的、逻辑的严格性二者结合起来了,这种结合在哲学中是不可取代的。没有感受性的严格是空洞的,没有严格性的情感只是浮华的废话。

哲学问题的第二个特征是,它们一般地都是我们所说的"框架"问题。那就是说,它们趋向于讨论我们生活的理智的框架问题,而不是各种框架之内的特殊结构。例如,"到底什么是爱滋病的原因?"这个问题就不是一个哲学问题。但是,"因果性的本质是什么?"这个问题则是一个哲学问题。前一个问题是在把因果性视为当然的框架内进行研究的。哲学家们考察那种框架。又比如,"克林顿所说的的确是真的吗?"就不是一个哲学问题。但是,"什么是真理?"这个问题则是哲学的实质性问题。

哲学研究的第三个特征是,在广义上,它们往往是与概念性问题相关的。当我们以哲学的口吻问什么是真理,什么是正义,什么是美德或什么是因果性时,我们所提的问题不是仅仅通过认真考察周围环境、甚或作一套关于周围环境的很好的实验就能回答的问题。诸如此类的问题至少有一部分是要求对"真理"、"正义"、"美德"和"原因"这样一些概念进行分析,这就意味着,对语言的考察是哲学家的一个根本性的工具,因为语言是清晰地表达我们的概念的工具。

以上三个特征——没有被普遍接受的解决方法、以框架问题为主题、以概念分析为哲学研究的首要的本质性的步骤——往往结合在一起共同发挥作用,而这种情况不是偶然的。在我们有了确定的解决问题的方法的地方,问题的解决一般是在我们把概念工具视为理所当然的、业已被接受的框架内找到的。因此,拿我们在前面举过的例子来说,当我们寻找爱滋病的原因时,我们视为理所当然的是,我们知道什么是疾病,什么是原因,

而且我们也有发现疾病原因的一些公认的方法。我们甚至还有一种一般的理论，即疾病的微生物学说，我们就是在这样的框架之中进行研究的。但是当我们问及什么是一般的原因时，我们是在考察一个巨大的框架而没有任何可靠的实验方法来指导，同时，我们还必须首先同日常使用的"原因"概念及其相关的概念家族——"结果"、"理由"、"解释"等作斗争。

在本书中，我探讨了心灵、语言和社会这三个相互交错的概念框架的结构和相互关系。我所使用的方法不是那些可以进行实验或至少可以由民意加以检查的经验科学的方法。我所使用的方法，至少在第一阶段使用的方法可以被比较恰当地描述为逻辑的或概念的分析。通过把意识、意向性、言语行为和社会的习俗和制度分开考察，看看它们是如何运作的，我试图找到它们的建构性要素。但是，真正说来，甚至那也是同我在实践中实际使用的方法不相一致的。在实践中，我使用能抓到手的任何武器，坚持使用任何能发挥作用的武器。例如，在研究本书的主题时，我阅读了从脑科学到经济学的范围广泛的论著。有时研究的结果与现存的概念工具完全相悖。因此，我认为，只要我们仍然热衷于采取二元论的、一元论的、唯物主义的以及其他各种旧的概念工具，那么我们就不会理解心理的与物理的关系。考虑到一个世纪以来对于人脑的开发，许多旧的概念不适合那些我们现在能够予以理解的事实，因此，在这里，我要建议进行一种概念的修正。在其他领域，例如货币或财产的本体论方面，我们必须更加保守地对待我们的普通概念，因为对于社会地创造出来的制度性实在来说，除了人类具有的以某种方式来处理和看待某些现象的能力以外，并不存在根基性的实在，而这些概念工具对于人类的那种处理和看待来说，又是十分重要的。但是，请注意，诸如关于必须拒斥什么，保留什么之类的主张产生于研究

的结尾而不是在它的开端。因此，这些主张本身对于进行研究不可能提供方法论上的指导。

如同任何严肃的理论研究中的情况一样，哲学分析的目标就是要达到对问题领域的理论说明，这种理论说明应当同时是真的、有解释力的和普遍的。在本书中，我不仅要解释许多不同的现象，而且要表明它们是怎样全都结合在一起的。因此，我的目标——顺便说一句，这不是大多数当代哲学家共同具有的目标——是在形成一种恰当的一般理论上力图作出进步。

对进一步阅读的建议

这份阅读书目是为那些想要对本书提出的问题作更详细了解的人所提供的。但它是为非专业人士提供的,因而,我决不是想要把它作为关于这些问题的一个全面的哲学文献目录。倒是可以说这个书目是本书的参考著作的继续或补充。本书中的许多观点在我早先的一些著作中就作了比较充分的发挥,因而我把这些著作也包括到这个书目中。

首先,你得有一部好的哲学辞典或哲学百科全书。目前,书市上有几部好的。我觉得有用的一本就是《剑桥哲学辞典》(The Cambridge Dictionary of Philosophy,R·奥迪编,剑桥:剑桥大学出版社,1995年)。

其次,读一些经典的哲学著作,我看是个好主意,因为这些著作提出了我在本书前三章中所论述的许多问题。在这些经典的著作中,最重要的是笛卡尔的《对第一哲学的沉思》(Meditations on First Philosophy)。对笛卡尔的问题作出反应的经典著作有G·贝克莱的《论人类知识原理》(Principles of Human)和D·休谟的《人性论》(Treatise of Human Nature)第1册。上述这些著作都有许多种版本。我推荐这些著作是有些勉强的,因为在这些著作中包含着许许多多的极为严重的混乱,但从历史发展来看,这些著作是很重要的。

下面,我把与本书的各专门论题有关的著作分列出来。

实在论与真理

对真理符合论或外部实在论的最近的辩护性论著，真是少得令人吃惊。我自己试图在《社会实在的构造》(The Construction of Social Reality，纽约：自由出版社，1995 年)的最后三章中填补这个空缺。W·阿尔斯顿的《一个实在论者的真理概念》(A Realist Conception of Truth，伊萨卡：康奈尔大学出版社，1996 年)也具有类似的观点。

意识

关于意识有大量新近出版的著作。我在这里介绍其中几本：

J·R·塞尔：《意识的奥秘》(The Mystery of Consciousness，纽约：《纽约书评》，1997 年)。有两本由神经科学家所写的著作应当提到：F·克里克：《惊人的假设：对灵魂的科学探索》(The Astonishing Hypothesis：The Scientific Search for the soul，纽约：西蒙和舒斯特公司，1994 年)；G·埃德尔曼：《明澈的气，耀眼的火：论心灵问题》(Bright Air，Brilliant Fire：On the Matter of the Mind，纽约：基础图书公司，1992 年)。另外几本是：O·弗拉纳根：《重新认识的意识》(Consciousness Reconsidered，坎布里奇：麻省理工学院出版社，1992 年)；C·麦金：《意识问题》(The Problem of Consciousness，牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1991 年)；B·巴尔斯：《意识的认识理论》(A Cognitive Theory of Consciousness，剑桥：剑桥大学出版社，1988 年)。由 N·布洛克、O·弗拉纳根和 G·居泽尔代雷共同编辑的论文集《意识的本质：哲学争论》(The Nature of Consciousness：Philosophical Debates，坎布里奇：麻省理工学院出版

社,1997年)是一本很有用的书。其他关于一般精神现象的著作有:J·R·塞尔:《心灵的重新发现》(The Rediscovery of the Mind,坎布里奇:麻省理工学院出版社,1992年),《心、脑与科学》(上海译文出版社,1991年);G·斯特劳森:《心理实在论》(Mental Reality,坎布里奇:麻省理工学院出版社,1994年)以及T·内格尔:《不知出自何处的观点》(The View from Nowhere,纽约:牛津大学出版社,1986年)。

意向性

要了解全面的意向性理论,可阅读:

J·R·塞尔:《意向性:论心灵哲学》(Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,剑桥:剑桥大学出版社,1983年)。关于"背景"问题,特别要阅读维特根斯坦的《论确实性》(On Certainty,纽约:哈珀和罗公司,1969年)。另见他的经典性著作《哲学研究》(Philosophical Investigations,牛津:巴兹尔·布莱克韦尔出版社,1953年)。

意义与言语行为

关于言语行为的奠基性文本是:J·L·奥斯丁:《如何用语言做事?》(How to Do Things with Words,坎布里奇:哈佛大学出版社,1962年)。其他一些代表性著作有:J·R·塞尔:《言语行为:语言哲学方面的一篇论文》(Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language,剑桥:剑桥大学出版社,1969年),《表达和意义:言语行为理论研究》(Expression and Meaning: Essays in the Theory of Speech Acts,剑桥:剑桥大学出版社,1979年)以及P·格赖斯:

《语词的方式研究》(Studies in the Way of Words,坎布里奇:哈佛大学出版社,1989年)。

社会的实在

对本书中所讨论的那些问题作了深入研究的两位经典性著作家是:

M·韦伯:《经济与社会》的第1卷第1部分(Economy and Society,伯克利:加利福尼亚大学出版社,1978年)。

G·H·米德:《心灵、自我与社会》(Mind,Self,and Society,芝加哥:芝加哥大学出版社,1970年)。

我的观点在我所著的《社会实在的构造》(纽约:自由出版社,1995年)中作了发挥。

主 题 索 引